

1347
1348
1349
1350
1351
1352
1353
1354
1355
1356
1357
1358
1359
1360
1361
1362
1363
1364
1365
1366
1367
1368
1369
1370
1371
1372
1373
1374
1375
1376
1377
1378
1379
1380
1381
1382
1383
1384
1385
1386
1387
1388
1389
1390
1391
1392
1393
1394
1395
1396
1397
1398
1399
1400
1401
1402
1403
1404
1405
1406
1407
1408
1409
1410
1411
1412
1413
1414
1415
1416
1417
1418
1419
1420
1421
1422
1423
1424
1425
1426
1427
1428
1429
1430
1431
1432
1433
1434
1435
1436
1437
1438
1439
1440
1441
1442
1443
1444
1445
1446
1447
1448
1449
1450
1451
1452
1453
1454
1455
1456
1457
1458
1459
1460
1461
1462
1463
1464
1465
1466
1467
1468
1469
1470
1471
1472
1473
1474
1475
1476
1477
1478
1479
1480
1481
1482
1483
1484
1485
1486
1487
1488
1489
1490
1491
1492
1493
1494
1495
1496
1497
1498
1499
1500

ظلال ثبات عظمك في السما
سحرة اصمك وفسر في السما

الحمد لله الذي جعل في كتابه من نور مسلم

سفر السجدة
مقام السجدة

در راه جادوی لاولی علیه السلام بحمدی صلی الله علیه و آله وسلم

شعله طوبی بافتا شمع عبادی
در طبع کانی بافتا شمع عبادی

M.A. LIBRARY, A.M.U.



AR15324

بسم الله الرحمن الرحيم

شكرك يا من خلق الانسان وجعله سميعا بصيرا فانه انك ومن اوتي الحكمة فقد
اوتي خير كثيرا ونفسي على نبيك محمد الذي ارسل بالحق بشيرا ونذيرا وعلى الله ارجاء
الذين كانوا يطمعون له في الدين كله فلم يتركوا منه قطيرا او فقيرا او غنيا فاني
استكين محمد بشير الدين بن مولانا محمد كريم الدين الشافعي القنوجي لما كان كتابا لمسلم
محب الله البهاري كتابا اشرف تحقيقاتي علم الاصول والطف تدقيقا كتبه حقا
العقول وكانت له شرح بعضها مملوء من القيل والقال وشعور من الاشكال
والاعضال بحيث يحيل لقاصد متقاصد المتن فيه اللال وبعضا في نهاية الاجال
بحيث لا يفهم منه ان المصنف ما قال ختم في صدرى ان اشرح له شرحا واضحا
لا يترسل فيه غالبا عن الاعتراض والجرح ولا يقصده الا تعديل المتن وشرح
فشرت فيه طاباس الله تعالى توشيقه وساتلا اياه ففعله وتوفيقه فانه اكل الموتين
وخير الموتين الحمد لله الذي نزل الايات جمع آية وهي في الاصل العلامة الظاهرة

CHECKED-2002

ويقال للمصنوعات من حيث انما نزل على وجود الصانع وعلمه وقدرته وكل طائفة
من كلمات القرآن المتميزة عن غيبه بالفصل المراد بها ههنا ههنا واشتقاقا من اتي لانها
تبين ايا من اتي شي او من اوى اليه اى صج اليه لانها ترجع اليها معرفة ذى العلامة و
اصلا عند الضرر او يكثر فادلت وادها الفاعل على خلاف القياس عند تحليل
ايميه وعند سيبويه او يكثر فاعلته قال ابن هشام في تذكرته اذا اجمع حرفان
مستحقان للاعلال فالقياس ان نعل الثاني في دون الاول نحو مومي وسومي و
شفي في كلامهم ان نعل الاول دون الثاني في كعاية وطاية وثاية واية وعند
الكسائي ايميه كعائلة فخذت الهزة تخفيفا وارسل البيئات جمع بين من البيان
وهو الظهور المراد بها اما الايات الحكمات الواضحات التي لا تقبل التأويل الا بالتحقيق
كذلك في المعجزات الظاهرات الشاهدات على الحق بلاريب امر تيا فطرح الاله
انا بالتشديد بمعنى تكمل دشر الدين بعد التنزيل والارسال والتخفيف
بمعنى ظهر فالدين يكون على الاول منصوبا وعلى الثاني مرفوعا وطبع اليقين بين
طبع اما بالتشديد والتخفيف معروفا بمعنى ملا اليقين في قلوب المؤمنين واما بالتخفيف
بمعنى لا بمعنى الحكم اجماع اليقين في قلوبهم كذا ربنا لك الحقيقة حقا اى في
الواقع ليس الحقيقة الا لك لانك انك انفسك ليس تحضك عن الغير وكل
من سواك هجاء شوته في الواقع او لا وجود له الا بوجودك ولا حقيقة الا بتحققك
فمن غير ثبوت وبطلان في نفسه ولك الامر تحقيقا فان الامر وكل ممن
غيرك هجاء با جازيك وامور بامر كفا لجاز ههنا بضم الميم مفعول من الاجازة
لا كما كان ولا بفتح الميم اعانة المبادى الا عند جميع عنان بالكثر

دو ال گام و السبادی جمع سبدي بمعنى ابتدا رشي و ما يتوقف عليه بدايات كل الامور بها
 بيل يلك اي بقدرتك اختيارك ونواحي المقاصد النواحي جمع ناصية بني
 سوى يشائي مفوضة اي مودودة اليك لانك انت تقضي المقاصد لا غيرك
 فانت المستعان و عليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد
 المقيم للحكم جمع حكمة بالكسر وى العدل والعلم والحكم والنبوة والقرآن في رسول الله
 صلى الله عليه وسلم جامع لكلها وتنقسم لما بالطريق الامم لفتحين بمعنى الوسط بين
 الطريق الذي لا افراط فيه ولا تفريط والمبعوث لجوامع الكلم اي الكلمات
 الجامعة لانواع الاحكام الى اقسام الامم لانها مام بالفتح وهو من او
 بالكسر والامم بقسم العمة وفتح اليم جمع امة بمعنى القوم فالمعنى على الاول
 ان الرسول ارسله الله تعالى بالكلمات الجامعة الى عقول القوم ليفهموا بهذه
 العقول معاني هذه الكلمات فتقتل تلك العقول من المعاني الى الاحكام و
 المعنى على الثاني انه بعث بجوامع الكلم لانها مام ليعلموا بها فعلى هذا الى معنى
 اللام قيل يحتل ان يكون الامم جمع امة بمعنى الدين والشرعية ويكون الجمع
 باعتبار الانواع والاحكام فالمعنى انه بعث بجوامع الكلم لانها مام بامر اربع الى الاحكام
 الشرعية وعلى الله واصحابه الذين هم اداة العقول اي عقول المؤمنين
 والدليل هو الموصول الى المطلوب عقول المؤمنين وصلت الى المطلوب الذي هو
 الايمان والتصديق بسبب الال والاصحاب سيما الاربعة الاصول في الايمان
 الى المطلوب وهم الخلفاء الراشدون من اصحابه وعلى رضاه عنه وابناء الحسن
 والحسين واهل بيته فاطمة الزهراء من الاله واهل بيته اما بعد فيقول الشكوة

سلم فيكون
 الصور الوصف الاول
 كان بالارث وذلك لان
 كل عبد لم يكون له خذلان
 ذلك الاسم والوصف
 ان في كونه متفرد لان
 اللان حال الشبه بالوصف
 على انبياء و هذا بيان
 من الاسماء في قول
 من السعادات

اى الشاكر الصبور اى الصابر بحسب الله بن عبد الشكور الذى مات سنة
 الف مائة وتسع عشرة من الهجرة بلغه الله من التبليغ الى ذروة المكان الذرى
 بضم الدال المعجمة او كسرهما العالى من كل شىء او عالى الجبل اى بالاي حسيب وبالاي
 كونه ورقاه اى رفته عن حضيض القال الى قلة الحال الحضيض السافل من
 الارض اى ببقى زمين دردا من كونه والقال اسم مصدر بمعنى القول وسيل يستعمل القول
 فى الخبر والقال فى الشر والقله بضم القاف وتشديد اللام رسل الجبل والعالى من كل شىء
 اى سر كونه وبالاي حسيب والحال كيفية الانسان ما هو عليه ان السعادة باستكمال
 النفس اى الروح والمادة اى ما تعلق به نفس هو البدن وذلك اى الاستكمال
 بالتحقق اى البصيرة على اليقين والتخلق اى التدين بالاموال الصالحة والادب
 استكمال النفس بالثبات استكمال المادة وهما اى التحقق والتخلق بالتحقق فى
 الدين والتبصر اى التعمق بمواقف الحق واليقين والناسب فى صلة الشجر
 فى والسلوك فى هذا الرادى الذى هو نفسه انما يتأتى بتحصيل المبادئ
 التى يتوقف عليها التفقه ومنها اى من السبب علم اصول الاحكام ^{نظمية}
 لانها لم تعلم لا تفصل الفقاهة فهى اى علم الاصول من اجل علوم الاسلام
 فان اجل العلوم الاسلامية الكلام والفقه وسببها والاصول بعض من البنية الفقهية
 صدق اى روح الاصول وبيان علوم مرتبة ^{المنشور} خطيب جميع خطبة وسمى الكلام المنشور
 اسج وفي قواعده اى قواعد الاصول كتب وكنت صرفت لغيره
 عمري فى تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق ما ربه المارب جميع
 المارب ^{المستخرج} المستخرج الزار الهامة من المارب تحتين بمعنى الاحتياج والمراد من المارب هنا المطالب

لانها ما يحتاج اليها فكانها مواضع الاحتياج فلم يحتج بحرف حقيقة من حقائقه
 ولم تحذف على دقة من دقائمه بشره بتحصيل المطالب وتحقيقها لا سيما
 اى الامر عظيم اردت ان احرف فيه اى فى علم الاصول سيقرا بالكتاب
 والكتاب الكبير وافيا لسائل الفن ودقائمه وكتبا كافيا لطالب هذا الفن
 ذلك الكتاب الى الفروع اى المسائل الفقهية والى هنا معنى مع او ضمن الجمع معنى
 اصولا اى دلائل تلك الفروع والى المشروع اى الامور الشرعية العقلية معدة
 اى الامور العقلية ويحتوى على طريق الحنفية والشافعية ولا يميل ببلاده
 اى لا يعدل عدولا قليلا فما ظنك بالكثير من الواقعية اى عما كان حقائقه
 الواقع سواء كان موافقا للحنفية والشافعية فجماع ذلك الكتاب بفضل الله
 وتوفيقه كما ترى فى الحسن والجمع والاختصار وتفصيل هذا الاجمال لم يعد
 المسائل والمعدن بغير الدال منبت الجواهر ام يجد المسائل بل
 لا يدري بحقيقة حاله لانه لم يشك ونظيره والاشياء تعرف بالاشياء وسميته
 بالمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح اى البعد والافتقار فى الخلف عدم الاعتناء
 والجمع اى الفهم والتشريع وجعله موجبا للسرد والفرج ثم بعد النسبة
 الفهمنى مالك الملاك كوت كرهوت معنى الفروع سلطان المملكة
 بعض الشرح هو اسم الكتاب ينسب اليه ايصال النعم ان تاركه اى تارك تصنيفه
 وبيان وقته مسلم الثبوت اى سنة الف ومانه ومع الاخرى تنبيه
 الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة من رسم العلم وموضوعه
 وغايته ومقالاته ثم فى المسالك الكلامية والاحكامية واللاهوتية واصل

اربعة في المقاصد الاربعة من الكتاب وسنة والامام والقياس وحكمة في
 الاجتهاد ونحوه من التقليد ويتبين به اما المقدمة ففي حاصول
 الفقه وموضوعه فائدة وله مدان حمد لقباً وحرافاً اما حدة اى حدة
 اصول الفقه مضاعفاً اى من حيث المعنى الاضافى فالاصول الذى جمعه مضاف الى
 الفقه في لفظ اصول الفقه يختلفون في تفسيره لفظة ببيانات شتى احداً ما يبتنى عليه
 غيره قاله ابو الحسين البصري في شرح المحدثين المحتاج اليه قال الامام في الحصول
 والمفتى وتبعه صاحب التفسير في تأشيل الشئ كما في القاموس وغيره وعلى هذا
 ينسب الى الكل كاصل الشجر واصل الجدار ورابعهما يستند تحقيق الشئ اليه قال الامام
 في الاحكام والبنائى في محكم الاصول وقال الاسنوى في شرح المنهاج واقرب
 هذه الحدود وهو الاول والاخر والآخر في شرح المختصر للقاضى عضد وشرح جرجان
 على رواية الشيخ وغيره هو الاول وهو المشهور فلهذا خصه المصنف رحمه الله تعالى بالذكر
 وقالوا في تفسيره اصطلاحاً الرابع كقولهم الاصل في الكلام بحقيقة اى الواقع
 والمستصحب بفتح الحاء الملهة ويستصحب الشئ حاله الذى كان عليه قبل حاله الطارى
 الشئ يرموه الى الصفة لولم يكن هذا الطارى كما يقال طمارة الماء اصل وتعارض الاصل
 والظاهر والقاعدة كقولهم باقية البسيطة للفظ خلاف الاصل اى القاعدة المستمرة
 والفاعل مرفوع اصل من اصول النجوى قاعدة منها والدليل كما يقال الاصل في
 هذه المسئلة الكتاب وسنة اخيراً في شرح المختصر للقاضى عضد انه اى لفظ الاصل
 اذا اضيف الى العلم كالفقه حيث يقال اصول الفقه فالمراد منه دليله اى
 دليل العلم فمن جعل وهو الحافظ امان الله البنائى مما صرح المصنف لفظ الاصل في

العلم الاصل في هذا العلم
 العلم الاصل في هذا العلم
 العلم الاصل في هذا العلم
 العلم الاصل في هذا العلم

اصول الفقه على القاعدة حيث قال في حكم الاصول فالاصول هي الادلة او
 القواعد المختصة بالفقه غفل عن هذا الاصل الذي افيد في شرح المختصر على
 ان قواعد العلم مسائل لا مبادئ يعني لو صح هذا الحمل عند هذه الاضافة
 لم يصح بهذا لان اصول الفقه مبادئ للفقه لا مسائل له وقواعد الفقه مسائل لا مبادئ قال
 صاحب المستمق قد يضاف لاصول الى العلم ويراد به قواعد الكلية كما يقال فلان حافظ
 لاصول الطبعي او الرياضي اي حافظ لقواعد الكلية ولا ريب في ان اصول الفقه قواعد مسائل
 وان لم تكن تلك القواعد والمسائل قواعد ومسائل للفقه لكن لما مناسبة بالفقه كنسبها
 مبادئ لما فجزا اضافتها اليه لادنى مناسبة ولما تبين مما ذكره هناك ان الاصول في
 اصول الفقه بمعنى الادلة فلم يكن بد من كون هذا العلم ادلة لتناسب الاسم فيقال في
 لما قاله التاج اسكن في جميع الجوامع شرع هذا العلم اي علم اصول الفقه ادلة
 اجمالية اي دلائل مجمل غير متضمنة بخصوص مسألة للفقه يحتاج اليها
 الى الادلة الاجمالية عند تطمين الدلائل التفصيلية اي الادلة المتضمنة بخصوص
 مسألة على احكامها اي احكام الدلائل التفصيلية الثابتة بها كقولنا الزكاة
 واجبة في مسألة فقهية وحكم ثابت بدليل تفصيلي لقوله تعالى واتوا الزكاة
 هذا دليل تفصيلي فان الامر للوجوب هذا دليل اجمالي يحتاج اليه عند تطبيق التفصيل
 على حكمه وطريق التطبيق ان يؤلف القياس فتؤخذ صفاته من الدليل التفصيلي وتؤخذ
 من المسئلة الاصولية فيقال الزكاة شئ امر به وكل شئ امر به واجب شيخ الزكاة وجبة
 فالصغرى مأخوذة من قوله تعالى واتوا الزكاة والكبرى مأخوذة من مسألة اصولية
 ان الامر للوجوب وليس نسبته اي نسبة علم الاصول الى علم الفقه كنسبة

ولا مشقة فيه فزاد
 من حيث هو
 قوله تعالى
 ان الله اذا قلنا متاعا
 فليس له ثمن
 ان الله اذا قلنا متاعا
 فليس له ثمن
 ان الله اذا قلنا متاعا
 فليس له ثمن
 ان الله اذا قلنا متاعا
 فليس له ثمن

الميزان اى المنطق الى الفلسفة كما وهم والواهم معاصر المصنف صاحب حكم الاصول
فان الدلائل التفصيلية الفقهية المخصوصة بمسئلة مستقلة التي تؤخذ منها
صغريات القياسات كما توال الزكوة بموادها وصورتها من افراد موضوع
مسائل الاصول كالامر للوجوب فان توال الزكوة فرد من افراد الامر بخلاف والمنطق
الباحث عن العقولات الثانية فان تؤخذ عنه صغريات القياسات التي تؤخذ
الاثبات المسائل الفلسفية ليس من افراد موضوع مسائل المنطق مثلاً قلنا ان الفلك ذو
طبيعية واحدة وكلما كان كذلك فشكله الطبيعي كره فاما اخذ منه الصغرى اعني كون الفلك
ذو طبيعة واحدة في نفس الامر ليس من العقولات الثانية فكيف يكون من افراد موضوع
مسائل المنطق الباحث عن العقولات الثانية قال بركت الادابادى في حاشية على
هذا الكتاب في نظر لان غرض الفاضل المذكور يعني البناى ان الاصول هي رعاية
في الفقه كما ان المنطق واجب الرعاية في الحكمة فمن هذا الوجه التماسية بين الفقهين
وان تهاوتا من وجه آخر فلا يرد عليه ما ذكره لمصنف انتهى وافاد بحر العلوم فيست
لان مسئلتنا القائل ان الامر للوجوب يراد بها ان صيغة الامر للوجوب فليس توال الزكوة
فرد لموضوع هذه المسئلة الا باعتبار صورتها انتهى وافاض صاحب مستبهم الحصول كما يراد
بمواد الادلة الفقهية الكتاب وسنة مثلاً وبصورتها كونه امر او نهي او ما و خاصاً وغيره
وانت تعلم ان الادلة الفلسفية بالنسبة الى المنطق كذلك كما ذموا في العقليات من الضرورية
والنظريات والظنيات والمسلمات والشهورات وغيرها وصورتها الاتينية وشكلاً لها
ضروبها وكل ذلك من موضوعات المنطق انتهى فالحق والصواب في الفرق بين المشتبين
ان يقال ان نسبة الاصول الى الفقه نسبة السببية فان مسائل الاصول من مباحث

لان كبريات الادلة التفصيلية الفقهية مأخوذة منها ونسبة المنطق الى الفلسفة نسبة
الالية كنسبة الى سائر العلوم ودون المبدئية فان المنطق لا يحتاج اليه في شئ من العلوم
الا في معرفة كيفية الانتاج ولا تؤخذ مقدمات دلائل مسائل علم من المسائل الحقيقية
بخلاف الاصول فانه يحتاج اليه في اخذ مقدمات دلائل مسائل الفقه من مسائله
وقال بعضهم اصول الفقه معرفة ادلة اجمالية للفقه وهو مختار الارضى في الحصول
والبيضاوى في الشهاب واثار السبكي في جمع الجوامع الى ضعفه واداره المحلى في شرحه
وقال الامام في الحصول اصول الفقه مجموع طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية
الاستدلال بها وكيفية حال الاستدلال بها ولم يقل معرفة مجموع طرق الفقه وذكر
نحوه في المنتخب وكذا قال صاحب التحصيل وقال الامام في الاحكام فقه
ادلة الفقه وجهات دلائلها على الاحكام الشرعية وكيفية حال الاستدلال بها من
جهة الجملة والفقه الذي هو مضاف اليه للاصول في لفظ اصول الفقه يختلفوا
في تفسيره عبارات فقال الامام في الحصول والمنتخب هو فهم غرض الحكم من كلامه
وقال شيخ ابو الجوامع في شرح اللع هو فهم الاشياء الدقيقة فلا يقال فقه ان لم يوفقا
وقال المحلى في شرح جمع الجوامع الفقه لغة الفهم وقال الاسنوى في شرح الشهاب فقه
هو الصواب فقه قال الجوهري الفقه الفهم وقال الامام في الاحكام ما حاصله ان
الفقه في اللغة عبارة عن الفهم وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذا فهم
عبارة عن معرفة الذهن من جهة تهيه لا اقتناص ما يروى عليه من المطالب وان لم يكن
التصنيف به عالما كالعالم الفطن فكل عالم فسيم وليس كل فسيم عالم والمختار في
تفسيره شرعا انه حكمة اى علم باحوال الموجودات في الجملة وسى الافعال على

واحسية كالمعلم بان العالم محدث والنار محرقة عن ادلتها اى ادلة الاحكام
 خرج به علم المقلد التفصيلية التي فيها تفصيل مسئلة خرج به العلم بموجب الشبهة
 موجودا مقتضى او بعدم وجوبه لوجود الثاني لا ليس من الفقه لكن زاد ابن الحاجب
 في المحضر الفرعية بعد الشرعية وبالا استدلال بعد التفصيلية وتغيرت العملية بعد الشرعية واستبقي
 والبيضاوى المكتسب بعد العملية والامام والارموى وصاحب التصيل قيدوا الاحكام
 الشرعية العملية بان لا يكون معلومة من الدين بالضرورة كوجوب الصلوات وورد صدقة
 في التوضيح على تفسيره ثم زيادة ابن الحاجب قوله بالاستدلال فحققت الشبهة في التوضيح
 واورد على تعريف القوم للفقه ان كان المسواد بالاحكام المجمعة اى جميع الاحكام
 مجمل المجمع المحلى باللام على الاستفراق فلا ينعكس التعريف اى لا يكون جامعاً
 بعض افراد المعرف وموقفه بعض الفقهاء الذين اجمعوا على فقاهتهم كما في حقيقة ذلك
 رحما الله تعالى لشبهة لا ادري عن ذلك البعض في بعض الاحكام فمثل ان ابا حنيفة
 سئل عن الدبر فقال لا ادري ولا اعلم ما هو وما كماله عن اربعين سأل فاجاب بعبارة
 وقال في ستة وثلاثين لا ادري ولا اعلم او المطلق اى مطلق الاحكام سواء
 كان بعضا او كلاً مجمل المجمع المحلى باللام على كماله فلا يطرأ اى لا يكون التعريف
 مانعا عن دخول غير المعرف له دخول علم المقلد العالم بعض الاحكام عن
 الادلة التفصيلية لان المقلد الذي ترقى عن مرتبة العامة وارتفع مبلغ الاجتهاد ويعلم بعض
 المسائل بالدليل واجيب عن الاراد باختبار الشق الاول بان لا يضر
 ثبوت لا ادري اذ ليس المراد بالعلم هو الحصول بالفضل بل التمييز كانه
 المسواد بالعلم في قولهم العلم بالاحكام الملكية اى كيفية الراسخة المستقرة

بل يجب عليه العمل بموجب قول مجتهد فيجزم بموجب العمل بموجب قول مجتهد حتى
 لا تقل مثل من قال وبوضوح حكم الأصول بعدم الفرق بأنه كما ان مظهر
 المجتهد واجب العمل عليه اى على المجتهد كذلك اى مثل المجتهد مظهره واجب
 العمل على مقلده اى مقلد المجتهد فمما اى المجتهد المقلد سيان اى مثلان
 في وجوب العمل بالمظنون لا فرق بينهما قال بركات الله ابا دى اقول اصل قوله اقول
 البند اى ان مستند المقلد بالآخر وفى الحقيقة يوطن المجتهد والقول كما يكون مستند الكون
 منظر الظن فلهذا لو كشف على ولى ثلث المجتهد ولم يقبل به يجب عليه الاتباع نعم
 يلزم على اربعة العلم بموجب العمل بالاحكام الشرعية بقوله العلم بالاحكام الشرعية فى
 تعريف الفقه ان يكون الفقه عبادة عن العلم بموجب العمل بالاحكام لا العلم
 بها اى بالاحكام فقط فلا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر
 والزنا مثلاً من الفقه وانه من الفقه بلا ريب الا ان يقال فى دفعه اى
 هذا التعريف ويسمى اى تعريف بالعرفيات لا بالذاتيات فليس هو بالذات
 فلا يستلزم ان يكون الفقه عبارة عن العلم بموجب العمل بالاحكام بل لابد من لزومه
 للفقه ولا شك ان العلم بالاحكام الذى هو الفقه حقيقة يلزمه العلم بموجب العمل
 علم يلزم ان لا يكون العلم بموجب الصلوة والصوم وحرمة شرب الخمر والزنا
 مثلاً من الفقه وفيه اى فيما قيل لدفع هذا اللزوم ما فيه من الضعف بان
 الرسم انما يجوز باللوازم المحمولة باللوازم الحقيقية والعلوم بموجب العمل بالاحكام
 وان كان لازماً فى التحقق والوجود للعلم بالاحكام لكنه ليس بحول عليه ههنا
 اى ذكر فى تقرير الجواب الثانى للابواب المذكورة على تعريف القوم للفقه علمت

على قوله
 وفيه ما فيه إشارة
 الى انه لازم من حيث
 الوجود وليس المحمول
 فلا يكون متراففاً
 مستلماً

اندفاع ما قيل على تعريف القوم الفقه من باب الظنون اى الظنيات اذ
 اكثر الاحكام المذكورة في الفقه ثابتة بالقياس من خبر الواحد والاجماع لنقول احاد وكلها من الظنيات
 فكيف يكون علما فانه عبارة عن الاعتقاد والحجج واليقين وحمل الاندفاع انه لا شك ان
 العلم بوجوب العمل بالاحكام الشرعية الذي هو الفقه علم يقيني ثابت بالاجماع القطعي وان كان
 ثبوت تلك الاحكام ظاهريا على ان العلم حقيقة فيما ليس بتصور ايضا ان
 حقيقة في الاعتقاد والحجج واليقين باليسن بتصور شي من الظن فيكون الفقه ولو كان من
 باب الظنون علما بهذا المعنى حقيقة وقد يجاب باختبار الشئ الثاني باننا سلمنا ان
 عبارة عن بعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية بشرط ان لا يكون في ذلك لبعض
 اقل من ثلثة لان الالف واللام في الاحكام للحجج واقل جنس الحجج ثلثة لكن يمنع
 كون المقدم العالم ببعض الاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فقيهها او الفقيه فاعلم
 من فقه بعضهم القاف ومعناه مدار الفقه سجية له والمقدم ليس الفقه سجية له وقال السنوي
 في شرح المنهاج هذا من حسن الاجوبة وقد استمر الادى عن الايراد المذكور فقال في الام
 وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم السامح بل جملة غالبية من الاحكام الشرعية لا تميز
 بالنظر والاستدلال انتهى قال السنوي هو اختر ازا حسن قد اجاب بحجبتهم باختصار
 الشق الاول بانه يجوز ان يرد جميع ما يحيط به قوة اوساط الناس فيكون من الاستغراق القدر
 المراد في اغلب المواد يخرج جميع الامير الصناعة وبعضهم كصدرة الشرعية في التفتيح جعل
 الفقه عبارة عن علم الاحكام القطعية لا الظنية مع ملكة الاستنباط
 ويلزم عليه اى على تعريف هذا البعض للفقه خروج علم المسائل الثابتة بالادلة
 الظنية كخبر الواحد القياس عن الفقه وهى اى المسائل الثابتة بالادلة الظنية كثيرة

١٥

له قوله بعضهم انه
 المراد به صدر الشرع
 ١٢ سنة

الا ترى ان السنة المتواترة التي تثبت بها الاحكام قطعا قليلة جدا والالتزام
 اي ترويج المسائل الثابتة بالادلة الظنية عن الفقه التزام بلا لزوم عن دليل بل الدليل
 والى على خلافه فانه اذا خرج علمها عن الفقه فامى علم بعيد علمها منه وجعل العمل
 داخل في تحديد هذا العلم اى الفقه بان يقال انه العلم المذكور مع العمل
 كما ذهب اليه بعض مشايخنا كقوله الاسلام البردوى في اصوله بعيد عن
 الحق جدا لان الفقه حينئذ لا يبقى من العلوم بل يكون مركبا من العلم والعمل لان
 الشايع اطلاقه على العالم وان لم يكن عالما واما حد اصول الفقه لقباً اى
 من حيث انه علم لعلم مخصوص مع قطع النظر عن كونه مضافا فهو اى اصول
 الفقه علم بقوى اى اى بقضايا كلية يتوصل بها اى تلك القواعد المستنبط
 الاحكام الفقهية عن دلائلها اى دلائل تلك الاحكام التفصيلية بان تؤخذ
 الصغرى عن الدليل التفصيلية وتجعل القضية الكلية كبرى فيحصل الحكم الفقهى بنتيجة
 القياس قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها اى مسائل تلك العلوم
 الخصوصية او احكاماتها اى ادراكات تلك المسائل فالفقهى مسائل الكلية
 التي تذكر في المقدمات كمفهوم قولنا في تعريف اصول الفقه علم بقواعد مستنبط
 الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها وهو تلك العلوم لاحد وبناء على
 ان المركب من اجزاء غير مهيولة كالعشرة فانها مركبة من الوحدات التي
 لا تحل عليها الاجنس له اى لهذا المركب ولا فصل ولا اى وان كان كذلك
 فصل لانه تعدد الذاتى لان الاجزاء الغير المهيولة ذاتيات لهذا المركب لو كان
 له جنس فصل يكون له ذاتيات اخرى بخلافه لا اولى غير مهيولة وهذه مهيولة وغير مهيولة

لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
 هذه الاجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس فصل تكون لها حقيقة اخرى
 مركبة من الاجزاء المحملة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجزاء
 فصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
 اجناسا فصولا والتعريف بالعوارض رسم فكل من هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
 اى في هذا القيل نظر اشترت اليه اى الى هذا النظر في السلم حاصله ان
 الاجزاء الغير المحملة والاجزاء المحملة متحدة بالذات ومتفارة بالا اعتبار فان الحيوان
 الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل احمل عليه لا بشرط
 النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
 وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل احمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه له
 محمول عليه فالاجزاء الغير المحملة في مرتبة من حيث هى هى الاجزاء المحملة وجزا
 فصول فاقول بان المركب من الاجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل غير صحيح لعدم
 يلزم على تقدير كون تلك المفهومات عند العلوم اتحاد التصور والتصديق
 فان الحد عين المحدود والحد علم تصور والمحدود بهما علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
 عن ادراكات المسائل والادراكات حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
 متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
 فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان اتحاد المتحد مع اشئ متحدة معه والحدود معلوم
 متصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
 متقرر كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحملة وبين الاجزاء الغير المحملة

لا يكون محمولا فالمسائل وادراكاتها اجزاء خارجية للعلوم المدونة غير محمولة عليها ومجموع
 هذه الاجزاء حقيقة تلك العلوم فلو كان لها جنس فصل تكون لها حقيقة اخرى
 مركبة من الاجزاء المحملة فيلزم تعدد الحقيقة والذاتيات وهو باطل ولما لم تكن لها اجزاء
 فصول كانت المفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات في تعريفات العلوم عوارض لا
 اجناسا فصولا والتعريف بالعوارض رسم فكل من هذه المفهومات رسوما لا حدودا وفيه
 اى في هذا القيل نظر اشترت اليه اى الى هذا النظر في السلم حاصله ان
 الاجزاء الغير المحملة والاجزاء المحملة متحدة بالذات ومتفارة بالا اعتبار فان الحيوان
 الماخوذ بشرط الناطق نوع وبشرط عدم النطق مادة للانسان مستحيل احمل عليه لا بشرط
 النطق وعدمه جنس للانسان محمول عليه وكذلك الناطق الماخوذ بشرط الحيوان نوع
 وبشرط عدم الحيوان صورة للانسان مستحيل احمل عليه ولا بشرط الحيوان وعدمه له
 محمول عليه فالاجزاء الغير المحملة في مرتبة من حيث هى هى الاجزاء المحملة وجزا
 فصول فاقول بان المركب من الاجزاء الغير المحملة لا جنس له ولا فصل غير صحيح لعدم
 يلزم على تقدير كون تلك المفهومات عند العلوم اتحاد التصور والتصديق
 فان الحد عين المحدود والحد علم تصور والمحدود بهما علم تصديقي ان كانت العلوم عبارة
 عن ادراكات المسائل والادراكات حقائق العلوم نفس المسائل فكانت المسائل
 متحدة بادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم وكانت الحدود حينئذ متحدة مع المسائل
 فتكون الحدود متحدة بادراكات المسائل لان اتحاد المتحد مع اشئ متحدة معه والحدود معلوم
 متصورية والادراكات للمسائل علوم تصديقية فيلزم اتحاد التصور والتصديق ويمكن
 متقرر كلامه بانه يلزم من عدم الفرق بين الاجزاء المحملة وبين الاجزاء الغير المحملة

اتحاد التصورات التصديقية اذا التصور يتحقق بكل شئ فيخلق الاجزاء المحمولة وغيره وادراك
 الاجزاء المحمولة اعني الجنس وانفصل تصورات وهذه المادراكات متحدة مع الاجزاء
 الغير المحمولة لاتحاد الاجزاء المحمولة وادراكاتها بناء على اتحاد العلم والمعلوم والاتحاد
 بين الاجزاء المحمولة والاجزاء الغير المحمولة وكون متحد المتحد مع الشئ متحد معه
 والاجزاء الغير المحمولة ان كانت ادراكات المسائل فهي علوم تصديقية فلو لم
 اتحاد التصورات والتصديقية فظاهرا وما اذا كانت نفس المسائل فادراكاتها علوم
 تصديقية وهي متحدة معها لاتحاد العلم والمعلوم فتكون ادراكات الاجزاء المحمولة
 متحدة مع الاجزاء المحمولة والاجزاء المحمولة متحدة مع الاجزاء الغير المحمولة والاجزاء
 الغير المحمولة متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة فتكون ادراكات الاجزاء
 متحدة مع ادراكات الاجزاء الغير المحمولة لان متحد المتحد مع شئ متحد معه
 لما كانت ادراكات الاجزاء المحمولة علوما تصورية وادراكات الاجزاء الغير المحمولة
 تصديقية لزم اتحاد التصورات والتصديقية مع الهما اي التصورات والتصديقية نوعان
 من العلم متباينان تحقيقا اي بحسب الحقيقة ويحتمل ان يكون معناه على المذهب المحقق
 فهو احتراز عما ذهب اليه السامعون من انها متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فتفكر
 اشارة الى ان قولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات يسبني على كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة وهو خلاف التحقيق اذ التحقيق ان العلم حالة ادراكية ثم اختلف في اسماء العلوم
 فقليل اسماء جنس موضوعه لمجموع المسائل المتحدة بها الصادقة على ما في زمان
 كثير من الناس وربما يزيد ينقص واسم الجنس عند قوم موضوع نفس الكل من غير اعتبار
 حضوره في الزمن واليسيل اكثر اهل العربية وعند قوم موضوع للفرد المنتشرة والميل

اهل الاصول وهو اي كون اسما العلوم اسما جنس خلا هو من دخول الالف للام
 والاضافة للذين من خواص الجنس والى هذا جرح القاضي تاج الدين السبكي حيث
 جعل اسم جنس اولى من جعله علم جنس لانه لو كان علما لما دخله اللام عليه انتهى ذكره محمد بن
 امير الحاج في التقرير وروى عليه ابن الهمام في التحرير بان العلم هو المركب الاضافي بمعنى اصول الفقه
 لا الاصول وانما يدخل اللام على الاصول لا على اصول الفقه وكذا الاضافة وهذا ان
 لا يفيد الا كون اصول الفقه من اسما الجنس لا كون اسما العلوم اسما جنس وقيل
 ليست باسما جنس بل اعلام جنس موضوعه للتعين بالتعيين الذي هو المتوحد بالهوية
 الذمينة واستدل عليه بان سميات العلوم تعتبر فيها الوحدة والتعيين قطعا اذ الفقه مثلا اذا
 حصله اشخاص كثيرون فاني ذمهم كل واحد منهم يكون فقه لا محالة فلو لم تكن الوحدة
 مقبولة لم يصدق الفقه على ما في ذمهم كل واحد من اشخاص كثيرين لما استحال قيام الحال
 الواحد الشخصي في محال متعددة لم يكن هذا التعيين تعيينا شخصيا وليس المراد بعلم الجنس الا
 ان يكون اسما متعينا بتعين غيب شخصي ونص المحقق الشريف الجرجاني على انها اعلام الاجناس
 ذكره ابن امير الحاج في التقرير وكذلك اختلف في اسما الكتب لكن قال جلال الدين
 في شرح التذيين ان اسما الكتب من اعلام الاجناس عند التحقيق وتابعه السيد الزاهد
 حاشيته عليه قلنا تثبت العلمية في الاعلام الجنسية كاسماء الناس والاشياء والاشخاص
 بالضرورة اللفظية فانه يوجد في بعض الالفاظ علامات المعارف وعمل في معاملة
 تكون ذلك البعض مبتدئا او ذاهبا في تفصيل من الكلام او غير منصرف بعد انضمام
 على اخرى ولم يوجد التعريف فقد العلم الجنسية كالحال التقديري وليست الضرورة
 مستحقة في اسما العلوم وقيل بل اعلام شخصية موضوعه للشخص المعين المتميز

له وقيل بل شخصية ذاتية

عن غيره لا يكتفى به اذ لا يصدق الفقه مثلاً على مسألة منه فلا يكثر و اذا
لم يوجد التكرار ثبت الشخصية قال ابن الهمام في التحرير والوجوه انه علم شخص اذ لا يصدق
على مسألة انتهى اقول وفيه اى في هذا القيل انه منقوض بالبديت لانه
اسماء الماخلاس وليس يعلم بالاتفاق ويجرى فيه مقدمات الدليل بان البيت لا يصدق
على جزء من اجزائه كما لا يصدق كمالا يصدق الفقه على مسألة من مسألة
اى اجزائه فينبغي ان يكون البيت علم الشخص بعين الدليل المذكور لكن الفقه علم
الشخص والحل ان المعنى الكلى قد يكون مركباً من اجزاء متفقة في نفسها
نحو الاربعة التي ركبت من الوحدات ولا تصدق على كل واحد منها او مركباً من اجزاء
مختلفة كالسكنجيين الذي ركب من السكك والسكر الذين هما مختلفان بالهيئة لا يصدق
على كل واحد منهما فلا يلزم من عدم الصدق اى صدق الشيء على البعض من اجزائه
الشخصية حاصله ان المعنى الكلى قد يكون نحو الاربعة والسكنجيين وظاهر ان الاربعة
والسكنجيين لا يصدقان على واحد من اجزائهما فلا منافاة بين الكلية وعدم الصدق
على واحد من الاجزاء ولا يلزم من عدم الصدق على واحد من الاجزاء والشخصية
نعم يصدق المعنى الكلى الذي ركب من اجزاء متفقة بالكل في الحقيقة والاسم على
من اجزائه كما لا منافاة يصدق على واحد من اجزائه ايضا فيقال له ايضا انما هو اجزاء
فالمقصود اني لا يلزم لا نفى الصدق مطلقاً من عدم اللزوم ان مناط الكلية يصدق
على الافراد لا الصدق على الاجزاء وقد وجه قول ابن الهمام بما ارادناه لا شيء
يتوهم صدق اصول الفقه عليه غير اجزائه واما افراد القائمة بالاشخاص فلا تغاير
فيها عر اذا اختلف الاعراض باختلاف عما لها غير متغير في العرف لكن كل شيء

بتلاحق الأفكار فالموجود في الزمان السابق مغاير بالذات لموجود في الزمان اللاحق فغير
 الجزم والكل وهذا يستلزم تعدد المسمى وهو ينا في كون الاسم علم شخص واجب
 عن هذا الاشكال محمد بن ابين الشهير بامير بادشاه في التيسير شرح التحرير بان الموجود
 في كل زمان شخص معين ويلتزم اشتراك الاسم وتعدد وضعه بحسب تعدد الازمنة
 ولا محذور انتهى وموضوعه اى موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه
 اى الكتاب السنه والاجماع والقياس اجمالا اى من حيث الاجمال لا من
 حيث التفصيل بحسب خصوص آية آية فانه من وظائف التفسير وليس من الاصول
 وهى اى الادلة الاربعه مشتركة في الايصال الى حكم شرعى يعنى كل واحد
 منها موصل الى حكم شرعى بحيث يستخرج من كل واحد منها دلائل هذا الاشتراك
 لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع وصح كون الادلة الاربعه موضوعه له والا
 لم يصح فانهم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوعه لعلم واحد بشرط انما يتسبب
 امر مشترك تشترك تلك الاشياء فيه ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة الاربعه من حيث
 الايصال فمسئلة حجيتها التى هى حشية الايصال لا تكون من اصول الفقه اذ لا يبحث
 في العلم عن موضوعه وقوده بل انما يبحث فيه عن احوال موضوعه فاختلفوا في انها
 من اى علم هى فقال ابن الهمام في التحرير يبحث عن حجية الاجماع ونحو الواحد والقياس
 ليس من اى من اصول الفقه ورجحه الاسنوى في شرح المنهاج ورد المصنف عليه قوله
 وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع او حجية القياس من مسائل الفقه
 لا من مسائل اصول الفقه لان موضوع مسئلة حجية الاجماع او القياس فعل المكلف
 الذى هو موضوع الفقه فان الاجماع والقياس من انشاء المجتهدين الذين هم كائنات

ومحمولها حكم شرعي اذ محمولها حجة والمعنى اى معنى حجبة الاجماع او القياس اذ
 يجب العمل بمقتضاها اى يقتضى كل واحد منها والوجوب حكم من الاحكام الشرعية
 ففيه اى معنى قيل اذ هـ اى وجوب العمل بمقتضى الاجماع والقياس فرع
 الحجية اى متفرع على حجيتها فانها لا يكونا جيتين كيف يجب العمل بمقتضاها والفرع ليس
 نفس الاصل فحجيتها امر بالعمل بمقتضاها امر آخر فكيف الاتحاد فان اراد القائل ان حجبة الاجماع
 او القياس وجوب العمل بمقتضى كل واحد منهما متحدان لا فرق بينهما ثبت بطلان قوله
 وان اراد ان وجوب العمل لازم بحجة الاجماع فيرد عليه انه لا يميز من كون احد المتكلمين
 من الفقه كون الآخر منه على ان جواز العمل بمقتضى الاجماع او القياس ايضا
 من بشرايتها اى من ثمرات الحجية فوجوب العمل بمقتضى ليس بلازم فلا يصح تفسيره
 بالآخر كما فسر هذا القائل حجبة الاجماع او القياس بقوله اذ المعنى يجب العمل بمقتضاها لان
 تفسير الشئ لا يجوز بالمفارق واجب عنه بان معنى وجوب العمل بمقتضى الاجماع او القياس
 انه يجب ان يحال معها معاملة مقتضاها فان اقتضاها وجوب الحكم انما لا يجب وان اقتضاها
 الاباحة اخذنا بالاباحة فالادلة المشبهة بالاباحة يجب العمل بمقتضاها ايضا ومن قال وجوب
 ابن السام في التحرير ليست حجبة الاجماع او القياس مسألة اضلالا لمن الفقه وادركنا
 غيره لانها اى حجبة الاجماع او القياس ضرورية دينية اى بدنية في الدين
 تعلم فيه من غير نظر واستدلال والضروري لا يكون مسألة من علم لان المسألة من علم لا بد
 ان تكون نظرية مطلوبة بالبرهان مثبتة في ذلك العلم والضروري ليس كذلك فقد عايناه
 هذا القائل عن المحن لانه اى قول القائل انها ضرورية دينية ممنوعة وان سلم قولنا
 ضرورية دينية لانها اى من حيث الان لئلا الاستدلال من العلول على العلل فلا نسلم

ملحق قوله من قال القائل
 ابن السام

اى من حيث العلم لى الاستدلال من العلة على العلول فيوزان تكون حجته الاجماع
 او القياس باعتبار معلولها و مرد وجوب العمل بمسائل الاجماعية او القياسية بهيئة
 وباعتبار علة النظرية فقوله انها ضرورية مطلقا ممنوع فيوزان يكون هذه المسئلة مطلوبة
 من حيث العلم لاس من حيث الان ولا يخفى عليك ان المصنف رحمه الله تعالى تسارع
 في نقل هذا القول لان هذا ذكره ابن الهائم في حجة القياس فقط على تقدير كون القياس
 سى المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى لافعل المجتهد حيث قال في التحرير وهو
 القياس على تقدير كونه فعل المجتهد اما على انه المساواة الكائنة عن تسوية الله تعالى بين
 الاصل والفروع في العلة فليست مسئلة لاننا ضرورية دينية انتهى حاصله ان ذكرنا من البحث
 عن حجة القياس مسئلة فقهية لاصولية انما يتاتي في القياس على تقدير كون القياس
 فعل المجتهد اما على تقدير ان يكون القياس سى المساواة فليست حجة القياس مسئلة
 فقهية بل حجة ضرورية دينية وباجله اذ لم تكن سماء حجة الاجماع او القياس من الاصول
 ولا من الفقه ولم تكن تلك الحجة ضرورية دينية ايضا ففى من الكلام واليه شارب قوله بل الحق
 انه اى حجة الاجماع او القياس بحث عنها من علم الكلام كحجة الكتاب والرسالة
 اى كما ان حجة الكتاب والرسالة بحث عنها من علم الكلام وذكر محمد بن امير الخليل في التقرير ما حاصله
 ابن الهائم فيما كتبه على البدر في مشى على كون حجة القياس مسئلة كلامية وليس شريعة ايضا ما فى
 التلويح من انه خرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وسبب اعتقاده وصليته لكون الاجماع
 حجة والايان اجابتهى لكن بخلافه بظاهرة ما ذكر فى التلويح بعد هذا فان قلت فما لهم
 يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات
 الكتاب وسنة لانه قلت لان المقصود بالنظر فى الفن هو المسببات المنقولة الى الدلائل

وكون الكتاب سنة مجتزة بغيره البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الامام ^{عليه السلام}
الاجماع والقياس لهذا تعرضوا بما ليس اشارة للحكم بينا انتهى الا ان الجعلي في حاشية التلويح
وفتح بين قوليه بان حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه مثبتا للاحكام والعقائد من مسائل
الكلام وحجيتها بالنظر الى اشارة الاحكام خاصة من مسائل الاصول فلا مخالفة ولما
كان بينهما منسقة سوال وجواب يقال اذا كان الكل من الكلام وليس للاصول فيه حظ
فينبغي ان لا يتعرض الاصولي بحجية الاجماع والقياس كما لا يتعرض بحجية الكتاب وانه
وان تعرض بها بطريق المبدئية فينبغي ان يتعرض بحجية الكتاب سنة ايضا بهذا الطريق
او لا فرق بينهما في المبدئية والاصالة فما وجه تخصيص حجية الاجماع والقياس بالتعرض فاجاب
المصنف رحمه الله تعالى عنه بقوله لكن تعرض الاصولي لحجيتها اى حجية الاجماع
والقياس فقط لانهما اى الاجماع والقياس كثر فيهما الشغب والنزاع
حتى خالف النظام من المقررة وبعض الروافض والخوارج في ثبوت الاجماع فأكروا حجيتها
وخصه داود واتباعه من الظاهرية واحمد في رواية بالصحة والزيدية والامامية بعترة
الرسول واكره اهل الظاهر وبعض آخر حجية القياس ودفع الشغب فيما يفيض الى الشغب في
المسائل الاصولية لانها مبنية عليها فست الحاجة الى التعرض بها واما حجيتها ^{في المسائل}
الكتاب وانه فمتفق عليه اى اتفق على حجيتها والتذكير لكون الحجية مصدرا وفي
المصدر يجوز التذكير والتانيث وفي بعض النسخ عليها فالتشنية باعتبار المضاف اليه
عند الامامة كلها بلا خلاف من احد فلا حاجة الى تعرضها فقال الامام في الحصول
ان مسألة حجية الاجماع والقياس من اصول الفقه وتبعه الاروى في التحصيل وما حصل
وفي موضوعية الاحكام اختلاف فذهب بعضهم الى ان الاحكام من الموضوع

فعلى هذا يكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام جميعا وهذا الذي صححه عند الشراعية
 في الترتيب ثم انما زلني في التلويح وذهب الجمهور الى ان موضوعه الادلة فقط والاحكام ليست
 من موضوعه وهذا الذي اختاره المصنف فقال والحق لا اى لا تؤخذ الاحكام موضوعية
 وانما الغرض من ذكرها في الاصول التصويري اي تصوير الاحكام والتفويج اي تبين
 الاحكام لتبديتها انواعها اى انواع الاحكام لانواع الاحكام فينقسم حكم الى
 العزيمة والرضائية فتعبر بها الى اثبات ان مثل هذا الدليل ثبت به العزيمة او الرخصة و
 قس عليه فالاصول لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول الدلالة حال الدليل
 فان حوال التي تذكر في اصول الفقه من جهة الدلالة انما هي الدلائل في المقصود الاصل
 يبحث عن احوالها ولكن لما كانت الدلالة لا تقتبين غاية البيان بدون ذكر مدلولات
 الدلائل التي هي الاحكام ذكرت استطرادا وتجا وما من علم الا ويدكر فيه اى في هذا
 العلم الاشياء الاخر التي ليست من ذلك العلم استطرادا اى تجالا قصد تبيينها
 لمصرفه الى احوال وترتيبها اى اصلا حال لغاية المقصودة من الفن في هذا ذهاب
 ابن الهمام في التحرير وهو طريق الادمي وصاحب المبرج وغيرهما وهو المشهور كما في التحرير
 وقد تجتبت مما قال او تناولا لا وسادة بحر العلوم في شرح المسلم فذهب صاحب الاحكام من الشافعية
 وحده الشريعة تنال انما موضوعان انتهى لان الادمي صاحب الاحكام لم يذهب الى موضوعية
 الاحكام بل الموضوع عنده هي الادلة فقط حيث قال في الاحكام اما موضوع كل علم بواشي
 الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم
 الاصول لا يخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واخلاف مدلولها
 وكيفية الاثبات للاحكام الشرعية عنها على وجه كل كانت هي موضوع علم الاصول انتهى

انما هو العلم بالاحكام

وقد صرح القضاة في السلك من حيث قال في صواب الاحكام الى ان موضوع القول
هو الادلة الاربعية ولا يبحث فيمن احوال الاحكام بل فيما يحتاج الى تصديرا فيمكن
اشباها ونقيها لكن يصح ان موضوعه الادلة والاحكام انتهى وقائمة اي قائمة علم الاصول
معرفه الاحكام الشرعية عن الادلة وهي اي معرفه الاحكام بسبب الفوائد باسعاد الادلة
ولما فرغ من المقدمة شرع في المقالات الثلث التي في المبادي فقال المقالة
الاولى في المبادي الكلامية اي المبادي التي تتعلق
بعلم الكلام وكون الكلام من مبادي الاصول ظاهر لان علم الاصول باحث عن الادلة
الاربعية وانما يعرف بوجودها من الكلام وخصها اي من المبادي الكلامية المبادي
المنطقية لانهم جعلوها اي المنطق جزءا من الكلام فتكون من الكلامية وانما
جعلوه جزءا منه لان المقصود بالذات في الكلام تحصيل اعتقاد الوحدة والصفات المادية ونحوها
بالاستدلال والاستدلال انما يتم برعاية نوع المنطق فجعله جزءا منه وقد فرغنا عنها
اي عن المنطق في السلم والاذادات وسكانت بان المصنف ولان تذكر طروفا
اي بعضها من المبادي الكلامية سواء كانت من المنطقية او غيرها ضروريا تشتمل اليه
الحاجة مسئلة النظر وهو اي النظر قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية
باعتين والرافعة والرحمة والمقابلة والتفكير والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المعنى بالنظر
في علم التكاليف وقد قال القاضي ابو بكر في حقه هو التفكير الذي يطلب به من تمام
علما او قلنا كما ذكر الامام في الاحكام وقال في بكا الافكار ان النظر عبارة عن
التعرف بعقل في الامور السابقة بالعلم والنظر مناسبة للشكوب بتأليف خاص فتمت
بابين حاصل في العقل وذكر ابن الحاجب في مختصر النظر الفكر الذي يطلب به علم وادب انتهى

منه زيدا
المنطقية اشار الى
وضع ما في الكلام
حيث قال في المقدمة
مباحث النظرية
كلامية تتبع
الاستدلال المنطقي
كل العلوم ووجه
الفرق ان المتأخر
جمله المنطقية
٢٤
من الكلام
في المقدمة
الرافعة والرحمة
نظر

المقالة الاولى في المبادي الكلامية

وشبه لا شيء ولا خلاف في عدم وجوده في الخارج الا نقل عن اهل الطوائف من انه لو جاز كل
 نوع فرد مجرد زلي ابدى قابل للمقابلة الثالثة اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المتناهي
 والتجريد فتسمى مطلقة وبلا شرط شي فاختلافها في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن التحقيق
 ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهمية المطلقة موجودة في الخارج
 المدعى مهمة لا كائنية فان بعض المهيئات ليست موجودة في الخارج كالغفارة والعدسات
 والا اى وان لم تكن المهمية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد في مشتركة فلم تكن
 فيه الا اشخاصات اشخاصات مستبانه بذاتها فليس في الخارج الا اشخاصات التباينة
 فبطل كونها اشخاصات مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فليكن اركانها كل
 قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد انقضت تباينها
 الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان رتبة مثال الجواهر مشتركة كما في وصفه فان قيل
 لكن لا ينافي تباينها وان رتبة تباينها في حقيقة قائما بذاتها لا ينافي منع وفي
 الجاهلية اشارته الى انه مجرد ان يكون معنى التماثل عندنا فحين هو الاشتراك في بعض صفاته
 من الاوصاف اللازمة المشتركة لا الاتحاد في الحقيقة المتصلة ولو لم يكن فيكون القولان
 متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشابة بكونها ورا اقول في اثبات تماثل
 الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الحكم الذي لا يتجزى متماثل فلتكن قائمة
 كل ضلع منها من القائمة جزوان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطيين اللذين هما
 التباين ثلثة اى ثلثة اجزاء بالحكاية اى بشكل الحماى الذى هو الشكل المشهور من
 التال الاول كتاب قديم دعواه ان كل ضلعى ثلث فاما ما اطول من اثلاث جهنا
 كل ضلع من القائمة جزوان والجميع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطيين فلا يكون الوتر

من لا يشترط في الخارج الا نقل عن اهل الطوائف من انه لو جاز كل نوع فرد مجرد زلي ابدى قابل للمقابلة الثالثة اخذها من حيث هي مع قطع النظر عن المتناهي والتجريد فتسمى مطلقة وبلا شرط شي فاختلافها في وجودها وعدم وجودها في الخارج لكن التحقيق ذهبوا الى وجودها في الخارج ومنهم المصنف فقال المهمية المطلقة موجودة في الخارج المدعى مهمة لا كائنية فان بعض المهيئات ليست موجودة في الخارج كالغفارة والعدسات والا اى وان لم تكن المهمية المطلقة موجودة في الخارج لم يوجد في مشتركة فلم تكن فيه الا اشخاصات اشخاصات مستبانه بذاتها فليس في الخارج الا اشخاصات التباينة فبطل كونها اشخاصات مشتركة في حقيقة واحدة في الخارج فليكن اركانها كل قطرة من الماء حقيقة على حدة غير مشتركة في حقيقة واحدة وقد انقضت تباينها الجواهر في الخارج وفيه ما فيه لانه ان رتبة مثال الجواهر مشتركة كما في وصفه فان قيل لكن لا ينافي تباينها وان رتبة تباينها في حقيقة قائما بذاتها لا ينافي منع وفي الجاهلية اشارته الى انه مجرد ان يكون معنى التماثل عندنا فحين هو الاشتراك في بعض صفاته من الاوصاف اللازمة المشتركة لا الاتحاد في الحقيقة المتصلة ولو لم يكن فيكون القولان متفرعا على القول بوجود الماهية المطلقة فاشابة بكونها ورا اقول في اثبات تماثل الجواهر على طور الحكمة لا الكلام لو كان الحكم الذي لا يتجزى متماثل فلتكن قائمة كل ضلع منها من القائمة جزوان فالوتر اى الخط الواصل بين الخطيين اللذين هما التباين ثلثة اى ثلثة اجزاء بالحكاية اى بشكل الحماى الذى هو الشكل المشهور من التال الاول كتاب قديم دعواه ان كل ضلعى ثلث فاما ما اطول من اثلاث جهنا كل ضلع من القائمة جزوان والجميع ثلثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الخطيين فلا يكون الوتر

ثلاثة اجزاء لان الجزء الواحد مشترك بين الطرفين فلا يكون الوتر ثلثة اجزاء والالم كين اضلعها
مع اطول من الوتر فظل دعوى الخارى ولا يكون الوتر اثنين بالحدوس
الذى هو شكل الساج والاربعون من المقالة الاولى كتابا قليدس عواد ان كل ثلث
قائم الزاوية كان مربع وتر زاوية القائمة مساويا لمربع ضلعيها وهذا الدعوى يدل على ان
وتر القائمة ازديا من كل واحد من الضلعين وقد فرض ان كلا من ضلعيه كسب من جزئين كان
الوتر ايضا كسب لثلاث المساوات بل يكون الوتر بينهما اى بين الثلثة والاثنين
فبطل الجزء للزوم الانقسام فثبت الاتصال اى كون الجسم متصلا على الجوهرا متصل
وهو الهوة الجسمية على ما بين مقسمه في هذا الجسم متصل قابل للقسمة الى اجزاء متناهية
في الحقيقة فلزم الاتحاد اى اتحاد الاجزاء اتصال حقيقة لان المتباينين حقيقة
الارضية لا يتصلان لان الاتصال يقتضى وحدة الوجود والشخص والاختلاف بالحقيقة
بل يتناسان اى كيرت بينهما تماس ويكون السطح بينهما فصلا بفعل كما قال ابو علي بن سينا
فثبت وجود المية المطلقة التى هي مشتركة بين الاجزاء فى الخارج فافهم ان هذا
الساج فى تقريره الدليل على ان لا يكاد يوجد مسألة المعرف بالغير الاصوليين
ما منع الولوج اى الدخول فى افراد المعرفة فثبت من الخرج ومنع الخرج من
افراد المعرفة فثبت من الولوج اى الدخول فيجب للمعرف بالغير الطرح اى السببية
والعكس اى الجامعة والمعرف بالجميع للانع هو اى عند الاصوليين كما فى المقدم وقال
تفاضل ضد فى شرح المختصر عند الاصوليين ايزاشى عن غير انتهى وجميع الايرادات
من المنع والنقص المعارضة على التعريف باعتبار دعواه ومنه دعوى كما ان التعريف لا دعوى
بل فى تعريفه ينفرد فلا يتوجه عليه المنع الثلثة من حيث هو بطل من حيث تضمنه ادعاءى ضمنين كونه

هذا هو سماعنا او ربما معا او ما نعلمه بالمرور من قاعة الدلائل عليها فتكفي في جوابها اي
 جواب هذه الايرادات المنع مثلا اذا منع مورد جاسية التعريف فكما زعمي التخلّف فيجب
 في جوابه ان يقول لا سلم التخلّف وهو اي التعريف حقيقي عند الاصويين في عند المنطقيين
 ان كان التعريف بالذاتيات وسمى ان كان التعريف بالكواديم مثل الخمر ما لم يتعرف
 بالزبد ولفظي ان كان التعريف بلفظ اظهر مرادف للمعرف بفتح مثل العقار الخمر وقد
 التعريف اللفظي بالاغم وحقوقي عند المنطقيين مقابل اللفظي ربما يطلق لتحقيق على تعريف
 بعد العلم بجملة وجوده في نفس الامر الاسمي على مقابلته في التوضيح التعريف الحقيقي كتعريف الماشية
 الحقيقية واما الاسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية والذاتي ما يكون فهمه داخلات
 ففهم الذات يعني اذا فهم الذات فهم هو وقيل الذاتي ما لا يعقل ثبوته للذات اي
 لا يكون ثبوته للذات لعلته ونقض هذا التعريف بالامكان فانه يصيدق عليه انه ثابت
 للممكن من غير علة اذ لا امكان بالغير مع ان الامكان ليس بذاتي للممكن بل
 لوازمه قال ابن الحاجب في المختصر والذاتي لا يتصور فهم الذات قبل فهمه كاللونية للسودودية
 للانسان من فهم لم يكن شيء حدان في اتیان قد يعرف بانه غير معطل بالترتيب العقلي انتهى والمراد
 بالترتيب العقلي ما يتقدم على الذات في العقل قال القاضي عضد في شرحه في بعض تجزئة
 الحقيقة وهاهنا جازم في الاول انتهى واورح لا بطل الاكتساب بالتعريفات المراد
 الا نام المراد في القائلون ببيان التصورات ان تعريف الماهية لا بنفسها او باجزاءها
 و تعريف الماهية بتقسيمها و اجزاءها اي اجزاء الماهية بتفصيلها كما حصل
 على الاول فظاهر اما على الثاني فلان جميع الاجزاء بنفس الماهية فحالة كما لها وبعض
 الاجزاء فلا يعرف بالباقي والعوارض خارجة عن الماهية فلا يتحصل بها اي

له قبل الاصل نقل
 ابن الحاجب

بالعروض الحقيقية والمتمية واذا بطل قسام التعريفات ما سر بطل الاكتساب بالتعريفات
والجواب باننا لم ان التعريف بالاجزاء تحصيل المحصل ولا يخفى عليك ان التصور المتعلق
بالاجزاء تفصيلا بان تصور كل واحد منها على حدة اذا تلبت هذه الاجزاء وقيد
هذه الاجزاء بحيث يضمن بعضها مع بعض ويحصل منها المجموع فهذا المجموع ^{المفصل هو} المحصل
او يصل الى الصورة الواحدة انية المتعلقة بجميع الاجزاء ايضا لكن اجمالا
بان تصور الملاحظ بظواهره وهو اى الصورة الواحدة انية المجردة وتذكر التسمية بالذكاء
والمالان المرجح في تاويل المحل هو المذكور فهاك اى في التعريف بحصول امر وهو
المحل لم يكن هذا الامر حاصل اذا المحصل كان مفصلا عن المحل فقد برهنا اشار الى ان
هذا الجواب لا يتم الا على ما هو المشهور من انه يحصل في التحديد المحل بسبب الفصل اما على ما ذهب
قال بعدم حصول شئ بعد التفصيل فالتامة في حيز الاختار قال ابن الهمام في التحرير فاحسبكم
الا شرقيين لاكتساب الحقيقة الا بالكشف وهو معنى الضرورة انتهى وذكر ابن امير الحاج في التقرير يسئل
ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي من امتناع اكتساب التصورات انما هي من قبيل الضرورات
اختار طريقة الا شرقيين انتهى ولما ذكر الموصول الى التصور الذي هو المعروف اراد ان يذكر
الموصول الى التصديق فقال ثم الدليل بفتح الموصول بنفسه والذاكر لما فيه ارشاد وما فيه ارشاد
كما في التحرير وذكر الامري في الاحكام ان الدليل فقد يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو اكتساب
الدليل في التقرير بتعبير الموصول بنفسه في اصطلاح الفقهاء كما هو ظاهر المصنف واصطلاح الاخرين
ايضا كما في التقرير ما يمكن التوصل بصح النظر فيه الى مطلوب يخبري كما قال الامام
في الاحكام وابن الحاجب في المختصر قال ابن الهمام في التحرير وفي الاصطلاح ما يمكن التوصل
بذلك النظر الى مطلوب يخبري مرده النظر الصحيح على طريقة الاصوليين كما يرمى اليه كلام ابن امير الحاج

في التقرير فتكون التوصل شامل عالم يتوصل الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك عن
 كونه دليلا لما كان التوصل يمكن وقوله يصح النظر احراز عما اذا كان النظر فيه فاسدا لان الدليل على
 هذا التقدير كان فاسدا لدليل الفاسد ليس دليلا عند الاصويين وان كان دليلا عند المنطقيين
 قوله الى المطلوب خبري احراز عن الحد التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس بمطلوب خبري
 وفي المنطق النظرية هو استحضار احوال التي لها دخل في المطلوب كالحادث والامكان كالحكم
 فانه دليل على اثبات الصانع اذ يمكن التوصل بصح النظر فيه باعتبار ملاحظة حدته هو حاله وحيل التقدير
 بحمل الحادث على العالم حل شي آخر على الحادث بان يقال العالم حادث وكل حادث فله صانع
 وهو النتيجة للقياس فالدليل على هذا هو الاصح قال القاضي عند شئ من الخشعة الدليل عنه على اثبات
 الصانع هو العالم وعند سبب العالم حادث وكل حادث له صانع وقال ابن الهائم في التقرير خبري
 قد يكون المحكوم عليه في المطلوب كالعالم والوسط وقال تليذه ابن مبرح حاج في التقرير خبري
 من قول المادى الدليل في عرف اهل الشرع بحمل محكوما عليه في صغرى الشكل الاول وهو الاصح
 انتهى والمطلوب خبري في التعريف اعلم من ان يكون قطعا او ظاهريا وقد يخص الدليل بالقطعي
 فيفيد المطلوب خبري بالقطعي او يراه لفظ العلم قبله فيقال الى العلم بمطلوب خبري ولذا قال
 السيف الادي في الاحكام ان التعريف المذكور حمله على اصول الفقهاء اما حمله على العرف لا يتصور
 فهو يمكن التوصل الى العلم بمطلوب خبري والى هذا يشير كلام الامام في الحصول وقول الامام في
 الانتاج ويسمى الظني اما دلة لا دليلا ولا انتاج اي انتاج الدليل كونه موصلا الى المطلوب كالحمل
 من الدليل منقول هو مبني اي موقوف على التثليث اي ثلثة امور موضوع المطلوب محموله
 والوسط بينهما اذ لا بد في الانتاج من واسطة وشئنا استخرج منه المطلوب على طرفي
 المطلوب ضروري الكلام فيه الامم يحصل منه فلهذا الامور الثلاثة فوجب ان يتمكن احداهن

الى المطلوب خبري احراز عن الحد التوصل الى العلم المتصور فان العلم المتصور ليس بمطلوب خبري

موضوع المطلوب بواسطة واخرها من الوساطة محمول المطلوب ومن ههنا اى من اجل حرج
 المتقدمين في انتاج الدليل قال المنطقي هو اى الدليل قولان اى قضيتان يكون
 صفة لقوله قولان العائد هو التفسير في قوله بعينه واقراده للاشعار بان الهيئة التركيبية جملتها
 واحدا قول اخر اى قضية اخرى وهو اى الدليل يستأول الاستقراء ومتوقع ارجح
 الكثيرة لاثبات الحكم على فانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الانسان يتحرك فلا لا يضل
 عند المضغ والفرس يتحرك فله لا يضل عند المضغ قولان يكون عنه قول آخر وهو كل حيوان
 يتحرك فلا لا يضل عند المضغ بواسطة ان الامر ثابت لاكثر ثابت للكل والقولان باعتبار ان
 المراتب كثيرة ما يكون في الاستقراء اكثر من القولين والتمثيل وهو بيان مساواة الفرع
 للاصل في علة الحكم لانه يصدق عليه انه قولان يكون عنه قول آخر مثلا الخمر حرام للاسكار والنبذة
 يوجد فيه الاسكار قولان يكون عنه ان النبذة حرام بواسطة ان المساوى للشئ في علة الحكم
 حكمه حكم ذلك الشئ وقد يقال يستلزم لانه قول اخر يقتضى بالقياس ولا يتناول
 الاستقراء بوجاهة التمثيل فانه ليس بالمتعين لانه يماثل بواسطة مقدمة اخرى كما ذكرنا وله
 اى للقياس خمس صور قياسية من الانتاج عند العقل اما سواها كشكل الرابع ^{القياس} والقياس
 الشرطي الاقتراني فغير قريبة الاولى من الصور الخمسة القريبة ان يعلم حكم لكل افراد
 وهو الموضوع كالانسان بان يثبت شئ وهو المحمول كالحيوان فيقال كل انسان حيوان ^{السبب}
 شئ كالحجر عنه فيقال لا شئ من الانسان بحجره حاصل الكبرى ثم يعلم شئ ^{النتيجة}
 ذلك الشئ الذى هو الموضوع وعلم حكم كل افراد كالانسان لاحد اى للشئ الاخر
 كالكاتب الجسم كالاى جميع افراد الاخر فيقال كل كاتب انسان او بعضا ^{البعض}
 افراد الاخر فيقال بعض الجسم انسان هذا حاصل الصغرى فيلزم من ^{الحكمة}

قولنا كل كاتب انسان او بعض الحكماء انسان و علم قولنا كل انسان حيوان او لا شيء من الانسان
 بحجج شريفة ذلك الحكم الثابت لكل الافراد ايجابا او سلبا للاخر كذلك اي كلاما بعضا
 بالضرورة فيلزم فمما يشكنا به كل كاتب حيوان او لا شيء من الكتاب بحجج بعض الحكماء حيوان او بعض
 الحكماء ليس بحجج فلا بد في الصورة الاولى من ايجاب الصغرى وما في الخبرين لاسيما
 الاولى مساواة طرفي الكبرى يعني ايجاب الصغرى في الصورة الاولى عند مساواة طرفي
 الكبرى ليس ضروري للانتاج لان الصغرى لو كانت سالبة ايضا عند المساواة ينتج القياس
 فان سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر فسلب الاول وسط المسألة والا كبر عن الاضغين
 سلب الاكبر عن الاضغين لا شيء من الانسان بفكرس وكل فخرس صاهل يلزم منه لا شيء من
 الانسان بهابل فليس ينبغي ان يفتقد عليه لانه اي الانتاج الذي هو مفروض من الكلام سلبت
 عند المساواة مع كون الصغرى سالبة ليس لذاته اي لذات القياس بل بواسطة
 مقدمه اجنبية وهي قولنا سلب احد المتساويين يستلزم سلب الاخر او قولنا حكم المتساويين
 واحدا قال واما دلالاته فمولا بحجج العلوم هذا انما يريد عليه لوقيد بقيد لذاته والالاتي
 فحل نظر لان التقيد بهذا القيد في القياس عند الكل والاختلاف انما هو في السبل فالبرهان
 في التخريل بقيد به بعض آخر قيده به واودد على اشتراط ايجاب الصغرى قياس مركب من
 صغرى سالبة وكبرى موجبة سالبة الموضوع فانه ينتج مع انتفاء ايجاب الصغرى غير الممكن
 وكل فالحسب بجمع ينتج ارجع مثلا الثلاثة ليس بزوجه وكل ليس بزوجه فرد ينتج ان
 فرد والحجاب عن هذا الايراد ان السلب من حيث هو هو اي من حيث انه سلب دون
 لا خطه شيء آخر منه دفع محض عقدا الوضع اي العقدة محل محل وصف عنوان
 الموضوع على ذاته في الكبرى اي كبرى القياس المذكور لا يتخلو هذا العقدة

اقال بحجج العلوم

عن ملاحظة الثبوت أي ثبوت شيء الشيء بان لا يخلو عن كل ما ليس بـ كل شيء يصدر عليه
ليس بـ فان لاحظت أي لاحظت أيها المورد ذلك الثبوت في الصغرى يعني
ولا سلب في الصغرى بل الإيجاب سلب فكون الصغرى موجبة سالبة المحمول السالبة
والأخرى وان لم تلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى فلا انفراج للصغرى تحت الوسط
ضرورة ان الكبرى حاكمة بان كل صادق عليه الموضوع فله المحمول اعلم من الصغرى ان
ذلك الموضوع صادق على شيء حتى علم اندراج الشيء المذكور في ذلك الموضوع بل اننا علم
ان شيئاً آخر غير ذلك الموضوع ليس صادقاً الصورة الثانية من الصور
ان يعلم حكمه بالوسط اي بالوسط لكل افراد شيء وهو الاكبر هذا حاصل الكبرى
ومقابلته أي مقابل في الحكم بالاجاب والسلب للاخر أي للشيء الاخر وهو الاكبر
كله أي كل افراد الاخر وبعضه أي بعض افراد الاخر وهذا حاصل الصغرى فيجعل سلب
ذلك الشيء المعلوم حكم كل فرد عن الشيء الاخر الذي يعلم مقابل هذا الحكم لكل
أي كلاً وبعضاً بتمام كما يوشان البديهيات الخفية فاستخرجت من خفي كما قال الشيخ
في حكمة الاشراق هذه هي الشكل الثاني وفي المختصر لابن الحاجب ان لا يحتاج الا
بالاول يعني الشكل الاول وهي الصورة الاولى لان انتاج البوت من الشكلين المذكورين هنا
بالصورة الثانية والصورة الثالثة والثاني والثالث بالارتداد الى الشكل الاول فان كل
الثاني يرتد اليه كبرى والشكل الثالث يرتد اليه كبرى والصغرى كبرى والصغرى كبرى
وجعل الصغرى كبرى ثم يعكس النتيجة فادعاء من غير دليل ارتداد البوت الى البتة لا يدل على عدم
انتاج البوت في مطلق بل على عدم انتاجه بل ان كان البوت في نتيجته بل اذا ارتدت الى الاول
نتيجة بل ان كان الزوم أي لزوم النتيجة للقبول لا لمقدمة اجنبية أي خارجة

عن مقدمة القياس غير شارة لها في الاطراف يجوز ان يكون هذا اللزوم مع متعدي
من شكل الاول وغيره ولا يختص بالشكل الاول حده ومعنى الانتاج اللزوم النتيجة للقولين للمقدمة
اجنبية وهو علم من ان يكون للمقدمة كموقدمة في القياس اصلا كما في الشكل الاول والمقدمة
اجنبية سوى مقدمة القياس وان كان لمقدمة غير اجنبية كعكس كذا في الشكل الثاني
والدوران اي دوران الانتاج في الاشكال الباقية مع الشكل الاول بحيث يوجد الانتاج
حيث يوجد شكل الاول ولا يوجد الانتاج حيث لا يوجد شكل الاول لا ينافي اي ان ياتي
الاشكال الباقية ولزوم النتيجة للقولين للمقدمة اجنبية معها اذ يجوز ان يكون الانتاج فيها
واللزوم معها وان كان بالنظر الى مقدمة غير اجنبية والصورة الثالثة من الصور الخمس ان يعلم
ثبوت امرين اي الاصغر والكبير لثالث اي لثالث وهو الحد الاوسط واحد هما
احد الشبوتين الذين هما ثبوت الاصغر للاوسط و ثبوت الكبير للاوسط كل اي حكم على كل افراد الا
فيعلم التقاءهما اي اجتماع ذيك الامرين الثابتين ثالث فيه اي في الثالث
فيلزم ثبوت احد من الامرين هو الكبير بعض افراد الاخر وهو الاصغر وان لم يكن احدهما كلياً
يكون كل من الشبوتين جزئياً لا يعلم التقاء بل يمكن ان يكون ثابت لحد الامر من غير
ما ثبت الاخر فلا يلزم ثبوت احد الامرين هو الكبير للاخر وهو الاصغر ويعلم ثبوت امره
ثالث وهو الاوسط مع عدم ثبوت الامر الاخر له اي لثالث كذلك اي يكون
احدهما كلياً فيعلم عدم التقاءهما اي التقاء الامرين فيه اي في الامر الثالث فيلزم
صدق سلب هذا الامر الاخر وهو الكبير عن بعض افراد الامر الاول هو الاصغر فلا يكون
اللازم من هذه الصورة الاخر شيئاً موجباً على الطرفين الاول وسالكاً على الطرفين
الثاني ولما كان الشكل الرابع بعيداً عن الطبع ولم يكن من الصور القريبة التي كان المصنف

في حدود بيانها لم يذكره ههنا في الصورة الرابعة من الصور الخمس للقياس ان ثبتت
 الملازمة بين اصدار كطلع الشمس وجو النورانية شي وجبا احدهما وجبا الآخر كما قلنا كما
 كانت الشمس طالعة فالنار موجود فبقيت في اى في هذا القياس وضع المقدم في
 وقوعه متحققه كما قلنا في المثال المذكور لكن الشمس طالعة وضع التالي كما قلنا في
 المثال المذكور فالنار موجود والا اى وان لم ينتج وضع المقدم وضع التالي فلا لزوم
 بين المقدم التالي اذ يتحقق الملزوم متلزم لتحقيق اللازم وقد فرض ان التالي لازم للمقدم
 والمقدم ملزوم له فتبقى اللزوم بين المقدم التالي خلاف المفروض ولا عكس اى لا ينتج
 وضع التالي وضع المقدم ليجوز اذ عمية اللازم الذي هو التالي من الملزوم ان
 هو المقدم لا يلزم من تحققه لا يتم تحقق الرفع والعكس اى عكس الوضع فينتج رفع التالي
 رفع المقدم لا ينتج رفع المقدم رفع التالي اذ يلزم من رفع اللازم رفع الملزوم لا يلزم من
 رفع الملزوم رفع اللازم كجواز اخصه الملزوم لا يلزم من رفع الاخص رفع الماعم واورد على قوله
 الرفع بالعكس منع استلزام الرفع اى رفع التالي الرفع اى رفع المقدم بالان
 ان رفع التالي يستلزم رفع المقدم بل يجوز ان يكون رفع التالي مع عدم رفع المقدم لجواز
 استحالة انتفاء اللازم بمعنى يجوز ان يكون انتفاء اللازم كرفع التالي استحالة فاذا
 وقع اى فرض وقوع انتفاء اللازم المستحيل كرفع التالي المستحيل جاز عدم بقاء اللزوم
 بينهما لان المحال يجوز ان يستلزم محالا فلا يلزم انتفاء الملزوم من انتفاء اللازم محتم
 كونه لازما على تقدير عدم بقاء اللزوم اقول في دفع الايراد اللزوم حقيقة ههنا
 اعتناك الانتفاء اى انتفكا كالتالي عن المقدم في جميع الاوقات اى اوقات وجود
 المقدم في جميع التقادير لو وقع المقدم فوقت الانتفكا وهو اى وقت الانتفكا

وقت عدم بقاء اللزوم فان الالف كما كانا يكون في هذا الوقت داخل في جميع
الادوات فنفرض عدم بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع فنفسخ اللزوم
فهذا المنع اى منع استلزام الرفع الرفع يرجع الى منع اللزوم بين المقدم
والتالي وقد فرض اللزوم بينهما هذا خلاف فتدبر لهذاشارة الى ان الاعتبار في
القضية اشرطية اللزوم بينة الكلية اللزوم على جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع المنطق
ويجوز ان يكون تقدير وقوع الانتفاء مستحيل الاجتماع مع المقدم فنفسخ عدم
بقاء اللزوم على تقدير تحقق الانتفاء في الواقع لا يكون فرضا لمنع اللزوم
فهذا المنع لا يرجع الى منع اللزوم في الصورة الخامسة من الصور الخمس ان
يعلم المناقاة بينهما اى بين الامرين اما صدقا فقط او كذبا فقط
او فيهما اى في الصدق والكذب معا فكلون القضية على تقدير المناقاة في الصدق
فقد رافقه الجميع وعلى تقدير المناقاة في الكذب فقط رافقه الخلو وعلى تقدير المناقاة في الصدق
والكذب معا يقضية فيلزم التنازع بحسبها اى بحسب المناقاة فتفكر النتائج
فالمنافاة اذا كانت في الصدق فقط ينتج وضع كل رفع الاخر والا لزم صدقهما ولا يلزم
رفع كل وضع الاخر لجزا ارتقا عما واذا كانت في الكذب فقط ينتج رفع كل وضع الاخر
والا لزم كذبهما ولا ينتج وضع كل رفع الاخر لجزا ارتقا عما واذا كانت في الصدق
والكذب معا ينتج وضع كل رفع الاخر ورفع كل وضع الاخر وهذه الصورة هي القياس الشرطي
الاستثنائي بفضل كما ان الرابعة هي القياس الشرطي الاستثنائي بفضل مستثناة
السمينية بضم السين وفتح الهمزة من عبدة الاصنام يقولون بالتلذذ ذكره
الا صغفنا في شرح الطول المع وقال المروى في شرح الطول المع انما طائفة مشوبة الى سمونات

باعتبار الوازم وانحواص كما هو صمد هبنا اى نذهب الى السنة والجماعة بخلاف معتزلة
 القائلين بالتشاكل فتدبر لعلنا نشار الى ما قبل ان هذا الجواب غير وافي فان المقصود من
 التشاكل انما يوجب لا يتميز ان في اول الامر والجهل والعلم المحصلان بعد النظر كذلك كانت
 المحرمات حاصل بعد النظر قد يكون علميا وقد يكون جهلا فلا يتميز ان في اول الامر مستقلة قال
 الاشعري ان الافادة اى افادة النظر العلم بالعادة بان حريت عادة الله باهت
 العلم عقيب النظر من غير اخللة النظر فيه كاصدار الرمي بعد شرب الماء وشيخ بعد اكل الطعام والحرارة
 بعد دامة النار ومن غير خلل لشرب الاكل للمات اذ لا هو شر الا الله تعالى فانه لا
 لا ينظر الى شئ فهو الفاعل لكنه لما كان مختارا فاصدرا ليعاقل عنه بلا وجوب عنه اى الواجب
 من الله تعالى في ايجاد الوجودات فانه مناف للاختيار عند الاشعري اذا ما اختار الله عبادا
 عن جهة الفعل والترك وهو لا يتناق مع الايجاب فلا مساس للترك فيه ولا وجوب عليه
 معنى لا يجب على الله تعالى شئ كما قالت المعتزلة بوجوب اللطف عليه وشيخه بوجوب العدل
 عليه وقالت المعتزلة انه اى افادة النظر العلم بالتولية بمعنى النظر لولا النتيجة في الله
 ومعنى التولية ان يوجب الفاعل وجود شئ بتوسط شئ آخر وقالت المعتزلة للفعل الصادر عن الفاعل
 بلا واسطة هو المباشرة وبواسطة هو التولية كحركة اليد فحركة الحجر كحركة
 المفتاح بتوسط حركة اليد فيكون توليدا فكما ان حركة اليد حركة المفتاح صادرة عن الحجر لكن
 الاولى بالمباشرة والثانية بالتولية فكذلك النظر العلم بالمطلوب وان عن الناظر كذا الاول
 بالمباشرة والثاني بالتولية وباجل الناظر واجب العلم بالمطلوب بتوسط النظر عند المعتزلة
 والمحكمة قالوا انه اى العلم المحصل بعد النظر بتوسط الاحداد فانه اى النظر
 بعد الذهن اعدادا لها اى يحيل النظر الذي من شأنه بالاستعداد تام لان نقاض عليه

له قوله المعتزلة
 بالتولية وانه في اول الامر
 لا يتميز ان في اول الامر
 مستقلة قال الاشعري
 ان الافادة اى افادة
 النظر العلم بالعادة
 بان حريت عادة الله
 باهت العلم عقيب النظر
 من غير اخللة النظر
 فيه كاصدار الرمي بعد
 شرب الماء وشيخ بعد
 اكل الطعام والحرارة
 بعد دامة النار ومن
 غير خلل لشرب الاكل
 للمات اذ لا هو شر الا
 الله تعالى فانه لا
 لا ينظر الى شئ فهو
 الفاعل لكنه لما كان
 مختارا فاصدرا ليعاقل
 عنه بلا وجوب عنه اى
 الواجب من الله تعالى
 في ايجاد الوجودات
 فانه مناف للاختيار
 عند الاشعري اذا ما
 اختار الله عبادا عن
 جهة الفعل والترك
 وهو لا يتناق مع
 الايجاب فلا مساس
 للترك فيه ولا وجوب
 عليه معنى لا يجب
 على الله تعالى شئ
 كما قالت المعتزلة
 بوجوب اللطف عليه
 وشيخه بوجوب العدل
 عليه وقالت المعتزلة
 انه اى افادة النظر
 العلم بالتولية بمعنى
 النظر لولا النتيجة
 في الله ومعنى التولية
 ان يوجب الفاعل
 وجود شئ بتوسط
 شئ آخر وقالت
 المعتزلة للفعل
 الصادر عن الفاعل
 بلا واسطة هو
 المباشرة وبواسطة
 هو التولية كحركة
 اليد فحركة الحجر
 كحركة المفتاح
 بتوسط حركة اليد
 فيكون توليدا فكما
 ان حركة اليد حركة
 المفتاح صادرة
 عن الحجر لكن الاولى
 بالمباشرة والثانية
 بالتولية فكذلك
 النظر العلم
 بالمطلوب وان عن
 الناظر كذا الاول
 بالمباشرة والثاني
 بالتولية وباجل
 الناظر واجب العلم
 بالمطلوب بتوسط
 النظر عند المعتزلة
 والمحكمة قالوا
 انه اى العلم المحصل
 بعد النظر بتوسط
 الاحداد فانه اى
 النظر بعد الذهن
 اعدادا لها اى
 يحيل النظر الذي
 من شأنه بالاستعداد
 تام لان نقاض
 عليه

من سبب الفياض وانما تم اعتدال الذين يقبل العلم بهذا الاصل والنتيجة اي المطلوب فيض
حليته اي على الذين من علم الفياض اي من هو فيض عام وهو الله تعالى على انقلبه من القوى
في شرح الاشارات او العقل النفعي كما هو المشهور وجوباً باسمه اي من علم الفياض يعني انما
النتيجة واجبة من علم الفياض بعد الاستعداد لانهم الذين واختاروا كما هو الرازي في الحصول
اي العلم واجبه عقلياً اي عقيب النظر كبري عادة بعد تعدي بدون النظر خلافاً لما شري
فانه لا يقول بالوجوب اصلاً وخلافاً للحكماء فانهم يقولون بالوجوب بعد النظر وان لم يكن
العلم وايضا منه تعالى ابتداء اي قبل النظر غير متولد منه اي من النظر كما هو من النظر
لان اي انسان ليس بقدره العبد تاثيره فله توليد منه قال الامام في الحصول حصول العلم عقيب
الصحيح بالعادة عند الاشعري بعد التوليد عند المعتزلة ووجه الوجوب قال الكاشغري في الفصل
ما حاصله ان سبب الامام هو سبب الي كبريا تعالى وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح
قيل في هذا السبب من الغامض الباطني واما الجرح من حيث قال بالاستعداد من النظر العلم على الوجود
من غير توليد ورواها بالوجوب العكس دون بعضه انتهى وذكر الامام الرازي في
نهاية الحقول ان الاشعري وان كان قد سبب ان حصول العلم عقيب النظر اجابة للعادة الا ان
اصحابه يقولون النظر الصحيح يتضمن العلم وفسروا تتضمن بملازمة العلم النظري للنظر وفسروا النظر بالتردد في
اشياء العلوم الضرورية فنقول بهذه الملازمة وايضا قالوا الحسين البصري وهو رجل من المعتزلة
وسبب الي ان هذه العلوم الضرورية توجب العلم النظري فثبت ان الذي اختاره ليس قدساً على
خلاف الجمهور انتهى وقال السيد تاج الدين في البحار الفكرية فاحسن اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح
العلم بالمنظور فيه انتهى وباجل هذا سبب الامام موافق لجمهور اصحاب الاشعرية فان كان ادسهم من الزوم
لزم العادي فهو سبب الامام ان كان ادسهم من الزوم العقل فهو سبب لعل من قال مراد بالعلم

واما الحكم من الوجوب المعادي مراده منه الوجوب بمحض جري العادة بدون دخل النظر فالفرق بين
 ذهاب الامام وذهاب الحكم ان النظر له دخل في الوجوب عند الحكم ولا دخل للنظر في الوجوب عند الامام
 بل هو عند مجرى عادة استدعالي وكلام الاصحاب في شرح الطوالع ينادي على عدم الفرق
 حيث قال في ذكر ذهاب الحكم وهو اختيار الامام الحنفي في الصحيح عند الامام انتهى لكن قول القائل
 عضد في الموقف يشتر بالفرق حيث قال فيهما ذهاب آخر اختاره الامام الرزقي وهو انه لا يذهب
 من انتهى واختاره المصنف رحمه الله تعالى ذهاب الامام فقال وهذا في ما اختاره الامام من
 الوجوب عند النظر شبهه بغيره فان حاصل ذهاب الامام يرجع الى اللزوم فانه يقول مثلاً للعلم بقولنا
 العالم متغير وكل متغير حادث لازم وواجب من استدعالي العلم بقولنا العالم حادث ولزوم
 بعض الاشياء لبعض مما لا يتكفر الا ترى ان وجود العرض بدون الحكم
 والكلية بدون الاعظمية بان يكون الشيء كلاً ولا يكون اعظم مما هو كلاً غير محقق
 فيجوز ان يكون العلم المطلوب لازماً للنظر ولا يكون لازماً للزوم والوجوب من افعال الوجود
 كلها من استدعائه هذا في خذ ذاه حفظه المقالة الثانية من المقالات
 الثلاث التي في السبدي في بيان الاحكام وقيل في بيان سبديتها ان موضوع علم
 الاصول هو الاول والثاني والرابعة من حيث كونها مثبتة للاحكام فهي متعلقات الموضوع وفيها
 في هذه المقالة ابواب اربعة الاول في الحكم الذي صدر الحكم منه كما ان الثاني
 في الحكم والثالث في المحكوم فيه وهو الفعل والرابع في المحكوم عليه وهو المكلف لاحكام الا
 من الله تعالى باجماع الامة كما نص عليه الاستقوى في شرح المنهاج وابن الهائم في التمهيد
 واداره ابن امير الحاج في التقرير لا عندنا في هذا بل السند والجماعة فقط كما في كتب بعض المشايخ
 مثل اصول البردوي والتوضيح وشرح المختصر العنقود وغيرهما من علم العقل حاكم عند المعترلة

ان المعتزلة لا يقولون بكون العقل حاكما بل يقولون بكونه مُعَيِّنًا لبعض الاحكام لا للبيان
ورد به الشرح ام لا ثم لا يحكم العقل بفعل من صفة حسن او قبح فيه الا اتفاق لكن النزاع فيها
انما بل شرعيان ام عقليان يعني ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وانه لا يقتصر الوقوف على
حكم الله في ذلك الشرع وانما الشرع موكدة حكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة او بالنظر
ونظرة حكمه فيما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر ولما كانت لكل واحد من الحسن والقبح ثمة معناه
وكان محل النزاع معنى واحد قصد المصنف ان يشير الى تلك المعاني ويعين محل النزاع بين
نقال لانواع كاحد منا ومن غيرنا في ان الفعل حسن فيقيم عقلا بمعنى صفة الكمال
والنقصان كقولنا اعلم حسن اي صفة كمال او بطل قبيح اي صفة نقصان وهذا موافق لما نص
عليه الامام في المحصل ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في المنهاج والطولاني والاسنوي
في شرح المنهاج واسكني في جميع الجوامع وابن الهمام في التخرير والقاضي عضد في الوقف
والقوشجي في شرح التخرير وصمد الشريعة في التوضيح والتفتازاني في شرح المقاصد واشهرهم
من عامة الاصوليين والمنكلمين في ذكر الامري في الاحكام وابن الحاجب في المختصر والقاضي
عضد في شرح المختصر مقامه لا محرم في فعله وافي حرج او بمعنى صلاية الغرض الدنيا
ومنافرة كقولنا موافقة سلطان الظالم حسن اي ملائم لغرض الدنيا وفي مخالفة قبيح اي منافر
ومخالف لغرض الدنيا وفي هذا موافق لما نص عليه الامري في الاحكام ابن الحاجب في المختصر
والقاضي عضد في شرح المختصر والوقف القوشجي في شرح التخرير والتفتازاني في شرح المقاصد وذكر
ابن الهمام في التخرير مقامه متعلق المرح والذم في مجاري العادات وذكر الامام الرازي في المحصل
ونهاية العقول وغيرهما من كتبه والبيضاوي في الطولاني والمنهاج والاسنوي في شرح المنهاج
جميع الجوامع وصمد الشريعة في التوضيح مقامه ملائمة لطبع ومنافرة لكن كلام القنداري في المغتفر

وهو ههنا أي من أجل أن يحسن واقع لا يستلزم أن حكمنا في العبد اشتراطنا
 بلوغ الدعوة في التكليف على العباد فمن لم تبلغه الدعوة ولم يطلع على إرسال الرسل
 لم تحب عليه الأحكام ولا يعاقب على تركها بخلاف المعتزلة والامامية دني
 بعض النسخ كالأمامية أي كما خالفت الامامية وهم قوم قالوا بخلق الله على رضى الله
 وامامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل ويقولون ان الائمة اثنا عشر ائمة خلفا
 بالحق وجب على العالمين اطاعتهم الى يوم الدين والكرامية وبهم اتبع محمد بن كرام
 بفتح الكاف وتشديد الراء المهمله ضبطه بن باكولاء السمعاني وغير واحد وهو الجاهل على
 الائمة وقد انكر تكلم الكرامية محمد بن المصم وغيره من الكرامية فحكى في ابن المصم وبين
 اجد بها كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء وذكر انه المعروف في السنة مشايخهم وزعم انه يعني
 كرام ابو يحيى كرامته واثنى في انه كرام بفتح الكاف وتخفيف الراء على لغة جميع كريم وحكى هذا
 ابن خنستان اطلال في ذلك قال ابو عمر بن الصلاح ولا يعبد عن الاول هو الذي ارد
 السمعاني في الانساب قد كان الله يحفظ الكرم فيقول له كرام قال الذهبي في ميزان الاعتدال
 قلت هذا قال ابن السمعاني بلا اسناد وفيه نظر قال كرام علم على والده محمد سوار علم في
 الكرم او لم يعلم واسد علم انتهى وذكر الحافظ ابن حجر في لسان الميزان وقرأت بخط شيخنا
 الحسين بن ابن وكيل اختلف مع جماعة في ضبط ابن كرام فضم ابن الوكيل على انه بكسر الهمزة
 وتخفيف والتفق الآخرون على المشهور ثم ذكر استشهاده ابن الوكيل ورجح قوله وابن كرام قال
 بان المصود تعالى جسم لا كالأجسام وان الامان قول لا اعتقاد والبراهمة وهم قوم
 لا يجوزون على الله تعالى بشئة الرسل وفي بعض الشروح البراهمة جميع برهمين وهو حكيم الله
 والمخارج والتشوية وغيرهم كما نص عليه الامام في الأحكام لكنه لم يسم الامامية وابن كرام

في المختصر من المعتزلة والكرامية والبرانية بالذكري مشي عليه شارحه القاضي عضد فانه
 اى احسن والقيع عندهم اى عند هؤلاء المذكورين من اهل البدعة والابن الكفر
 بوجوب الحكم بالوجوب والمحرمه مثلاً من الله تعالى ولو كان الشارح اى الرسول
 صلى الله عليه وسلم وفرض عدم ارسال الرسل لوجبت الاحكام على حسب فضل المان
 في الشريعة الحققة قالوا اى المعتزلة منهم كما هو في عامة الكتب الكلامية او لكل كما يشتر
 كلام الامدى وابن الحاسب القاضي عضد منه اى من حسن الفضل وقبحه صاهو
 ضرورى وهو ما يكون حسنة وقبحه معلوما بالبداهة بلا نظر بدون الاستعانة بورد
 الشرع كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار دقيقاً في ما شئت من المختصر
 لميراجان رد على المعتزلة ومن يخذو حذوهم امور الآخرة اى شان الآخرة و
 كون دار دار الجوار سمع مسوع من الشارح ولا يستقل العقل بداراه اى
 امر الآخرة فكيف يحكم العقل بالثواب اجلاً اى في الآخرة حاصله ان ما
 زعمت المعتزلة غيرهم ان حسن بعض الافعال او قبحه ضرورى باطل والذليل يدل على
 خلافه وهو ان حسن والقيع عبارتان عن استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وشان
 الآخرة سمع ليس بعقل فكيف يكون الحسن والقيع عقليين اقول من قبل المعتزلة ومن
 يخذو حذوهم في الجواب العقل وهو وضع شئ في موضعه وايصال الحق الى الحق
 واجب عقلاً اى يحكم العقل بوجوب العدل عندهم اى عند المعتزلة ومن يخذو حذوهم
 فتجب المجازاة اى يجب جزاء الافعال اذ العدل لا يبال السور الى استحقاقه وايصال
 الشرور الى استحقاقها وذلك اى المجازاة كاف لحكم العقل بان فاعله يستحق الله
 او العقاب في الآخرة واستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة يستلزم مطلق المعاد وهو ان

ولا قيل انه القائل بمرزاجان ١٣ سنة

روحانيا او جسمانيا لا خصوص الجسماني فلا بد من عقيدة مطلق العباد وان كان مخصوصا
 الجسماني سمعيا وان شكك في ان مطلق العباد عقلي فلا بد ان الاستحقاق يستند الى
 الجسماني وهو معنى فكيف تكفي المجازاة حكم العقل بالحسن او القبح على انه اي حسن الفعل
 او قبحه بمعنى لو تحقق المعاد لتحقق استحقاق الثواب والعقاب كاف حكم العقل
 بالحسن او القبح ضرورة قد برر لعل اشارة الى تزييف الجواب المذكور بالعلاوة بان فيه
 توجيه القول بما لا يرشى فانه لان هذا المعنى حسن الفعل وقبحه يتعين فاجواب هو الاول
 لا المذكور بالعلاوة ومنه اي من حسن الفعل وقبحه ما هو نظري اي معلوم حسنة
 او قبحه بالنظر بدون الاستعانة بورد الشرع كحسن الصدق الضار فانه قبحه
 الكذب النافع فانه فانها معرفان بالنظر والتأمل ومنه اي من حسن الفعل وقبحه
 فلا يلزم حسنة او قبحه الا بالشرع ولا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر كحسن صوم
 اخر رمضان وقبح صوم اول الشوال وهو يوم العيد فانه كل واحد من صوم
 آخر رمضان وقبح صوم اول الشوال لا سبيل للعقل اليه اي الى كل واحد منهما
 فلا يعرفان بالعقل لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين الامر
 يعني ان الشرع ان صوم آخر يوم من رمضان حسن بالذات لانه اوجبه وصوم اول يوم من
 شوال قبح بالذات لانه احرمه اذ حكم الشارع على الشيء لبس الا باعتدائه ذلك في الصلح له
 فعلم ان في صوم آخر رمضان صلح الثواب لانه اوجبه وفي صوم اول شوال صلح العقاب
 لانه احرمه والصلح اعم من ان يكون مقتضى الذات او مقتضى صفة لازمة للذات فالله
 بالذاتين ههنا ان لا يكونا بسبب امرين للذات كالشرع او يكونا بسبب الذات
 او صفة لازمة للذات فشم العقلة بعد ما اتفقوا على ان الحسن والقبح عقليان ذاتيان

في قوله تعالى
 لا يبرأ من ذنوبه
 حتى ياتي بالدين
 الذي هو عليه
 في قوله تعالى
 لا يبرأ من ذنوبه
 حتى ياتي بالدين
 الذي هو عليه
 في قوله تعالى
 لا يبرأ من ذنوبه
 حتى ياتي بالدين
 الذي هو عليه

٢٧

بالمعنى المذكور يوجب ان الحكم من استحال اختلافه افتقاراً للقضاء من المعترلة ان الحسن و
 القبح لذات الفعل لا لصفة في الفعل توجب الحسن او القبح وهذا موافق لما في عامة الكتب
 الكلامية والاصولية لكن الامدى قال في الاحكام فرعمت الاوائل من المعترلة ان الحسن
 والقبح غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه انتهى وقال المتأخرون من المعترلة ان الحسن والقبح
 ليس لذات الفعل بل لصفة اى امر زائد على ذات الفعل حقيقية لا اعتبارية ^{حيث} تقول
 اى توجب تلك الصفة الحسن او القبح فيهما اى في الحسن والقبح والطرف متعلق يقال كما هو ظاهر
 من الاحتمالات التى ذكرها التفارنا في حاشية شرح المختصر العقد معنى قال المتأخرون ان الحسن
 والقبح كليهما انما ليس لذات الفعل بل لصفة حقيقية موجبة للحسن او القبح ^{وقال} قسوم
 من المعترلة كالى الحسن البصرى ومن تبعه ان القبح لصفة حقيقية توجب القبح في القبح فقط ودون الحسن والطرف
 متعلق يقال معنى قال قسوم فى القبح فقط لصفة حقيقية والحسن عدم القبح فكيف فيه عدم
 موجب القبح من غير حاجة الى صفة زائدة موجبة للحسن قال الجبائرية اى قوم منسوبين الى
 ابى على الجبائى رئيس المعترلة ان الحسن والقبح لصفة موجبة للحسن والقبح لكنها ليست بصفة
 حقيقية بل وجه واعتبارات مختلفة ويختلف الحسن والقبح بها كالمعنى المتعارفين
 او التعذيب فكونه للادب اعتباراً محسوساً للعلم وكونه للتعذيب اعتباراً متعدياً له والحق عندنا
 اى عند الحقيقة الاطلاق عن التقيد بكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية واعتباراً
 الاعم من كونها لذات الفعل او لصفة حقيقية او لوجه اعتبارات فلا يرد النسخ علينا
 بخلاف المعترلة الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل ^{عليهم السلام} من مقتضى الذات لا يختلف
 فاذا كان الحسن مقتضى الذات لا يتفك عنه فيجب ان يكون الفعل الذى حسن حسناً ابدى وكذا القبح
 مع ان بعض الافعال قد نسخ حسنة فصارت قبيحة وبعض الافعال قد نسخ قبيحة فصارت حسنة ولا يرد علينا

له ذكر في غير
 من الحسن والقبح
 من المعترلة ان الحسن
 والقبح لصفة موجبة
 للحسن والقبح
 لكنها ليست بصفة
 حقيقية بل وجه
 واعتبارات مختلفة
 ويختلف الحسن
 والقبح بها
 كالمعنى المتعارفين
 او التعذيب فكونه
 للادب اعتباراً محسوساً
 للعلم وكونه للتعذيب
 اعتباراً متعدياً له
 والحق عندنا اى
 عند الحقيقة الاطلاق
 عن التقيد بكون الحسن
 والقبح لذات الفعل
 او لصفة حقيقية
 واعتباراً الاعم من
 كونها لذات الفعل
 او لصفة حقيقية
 او لوجه اعتبارات
 فلا يرد النسخ
 علينا بخلاف
 المعترلة الذين
 قالوا ان الحسن
 والقبح لذات
 الفعل من مقتضى
 الذات لا يختلف
 فاذا كان الحسن
 مقتضى الذات
 لا يتفك عنه
 فيجب ان يكون
 الفعل الذى حسن
 حسناً ابدى
 وكذا القبح مع
 ان بعض الافعال
 قد نسخ حسنة
 فصارت قبيحة
 وبعض الافعال
 قد نسخ قبيحة
 فصارت حسنة
 ولا يرد علينا

ان مقتضى
 مقتضى مقتضى
 مقتضى مقتضى

لاننا نكون بالاطلاق الاعم فافعل الحسن النسخ يجوز ان يكون حسنة لغيره وهو لم يمت عند
 النسخ صالحا لان يكون مقتضيا للحسن فيصار قبيحا وكذا النسخ فهو من الحنفية كما في المنصوص
 الماتريدي وكثير من مشايخ العراق من قال ان العقل قد يستقل بدون الاستعانة بورد
 الشرع في ذلك لبعض احكامه تعالى بسبب ما بفعل من ضيقه الحسن والقبح ولا ينبغي عليك
 انه لا فرق بين مذهب هؤلاء الحنفية وبين مذهب المعتزلة لان المعتزلة يقولون بتعلق حكم
 الله تعالى قبل البشعة وقبل بلوغ الدعوى بما ادرى العقل في حسمه او قبحه لا بما لم يدرك العقل فيه
 حسنا او قبحا فاستقل العقل عند فهم ايضا الا في ذلك بعض احكامه تعالى فهو عين مذهب هؤلاء
 الحنفية ولذا قال ابن امير الحج في التقرير هذا برعين قول المعتزلة انتهى نعم يمكن الفرق بان
 هذا البعض من الاحكام عند الحنفية قليل معين كوجوب الايمان وحرمة الكفر ونحوها وعند المعتزلة
 كثيرة غير معين فاجب اى العقل الايمان وحرمة الكفر وكل ما لا يليق بحبالة
 من الكذب والسفه ونحوها حتى يجب محرم على الصبي العاقل ودكا في المنتقى ثم في
 الزيان عن محمد بن سماعة عن محمد بن الحسن عن ابي حنيفة وفي جامع الاسرار وغيره عن ابي حنيفة
 عن ابي حنيفة لا يحد ولا يحد في الجهل بخالفه اى لا يكون احد من العاقلين
 معذورا في ان لا يعلم خالفه بل يكون معذورا ان لم يعلمه لما يرمى اى يشاهد من خلق
 السموات والارض وخلق نفسه ونحوها من الدلائل على وجوده تعالى وشو به حادثة
 بحيث لا مجال للارتياح فيها اقوال في كشاف هذه الرواية لعل المراد مما روى عن
 ابي حنيفة انه لا حد لاحد بعد مضي مدة التأمل اى مدة يتأمل ويتفكر فيها العاقل في
 علم خالفه فانه اى مضي المدة بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب بذلك وذلك
 لمدة مختلفة لا يمكن تحديدها فان العقول مختلفة متفاوتة في الفهم ويمكن ان يكون المراد

لا عذر لاحد بعد البينة كما عزاها ابن الهمام في التحرير الى ائمة تجاري وحاصل مختار فخر الاسلام
 والقاضي ابى زيد شمس الامم الحلواني ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما
 عليه ابن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التقيج فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
 النفاذاني في التقيج هو الصحيح انتهى فاجب من اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم انه عذر الاسلام
 والقاضي ~~الميزان~~ صاحب الميزان في صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
 شرح هذا الكتاب بذا قول معظم الحنفية كاشيخ الامام علم الهدى الى منصور الماتريدي والامام
 وصاحب الميزان اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حرسنا من المذاهب للحنفية في التحرير
 والمعتزلة يتفزع الى استخراج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاكهق
 الجبل اي قبل المرقع ولم تبلغ الدعوة فعند الاشاعرة وائمه تجاري وغيرهم من الحنفية لا يكلف
 بالايمان بمجرد عقده لم ترض مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو ان قبل تلك المدة
 غير معتقدا يانا ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
 من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقده وان لم ترض مدة التامل فلو ان قبل
 تلك المدة او بعد ما غير معتقدا يانا ولا كفر ايعاقب عليه تركه ما قيل به العقل لنا اي الحنفية
 في اثبات اقصاف العقل باحسن ورجع عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة لا
 بالاسكاه هما اتفق عليهما العقل حتى اتفق عليه من لا يقول به ارسال الرسول
 كالمبراهمة فلو كان اي كلام من احسن ورجع ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
 كل من حسن الاحسان قبح مقابلة الاحسان بالاجابة كذلك اي ما اتفق عليه الجواب
 اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان قبح مقابلة
 الاحسان بالاسارة لانسلم انه لا جمل في ائمة احسن والقيح بل يجوز ان يكون اصلها

لا عذر لاحد بعد البينة كما عزاها ابن الهمام في التحرير الى ائمة تجاري وحاصل مختار فخر الاسلام
 والقاضي ابى زيد شمس الامم الحلواني ومن تابعهم نفى التكليف بالايمان عن الصبي العاقل كما
 عليه ابن الهمام في التحرير وقال الشريعة في التقيج فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان انتهى وقال
 النفاذاني في التقيج هو الصحيح انتهى فاجب من اوستاذ الاوستاذ مولانا بحر العلوم انه عذر الاسلام
 والقاضي ~~الميزان~~ صاحب الميزان في صدر الشريعة ممن اوجب الايمان على الصبي حيث قال في
 شرح هذا الكتاب بذا قول معظم الحنفية كاشيخ الامام علم الهدى الى منصور الماتريدي والامام
 وصاحب الميزان اختاره صدر الشريعة وغيره انتهى وبما حرسنا من المذاهب للحنفية في التحرير
 والمعتزلة يتفزع الى استخراج مسئلة البالغ اي من كان صبيا ثم بلغ في شاكهق
 الجبل اي قبل المرقع ولم تبلغ الدعوة فعند الاشاعرة وائمه تجاري وغيرهم من الحنفية لا يكلف
 بالايمان بمجرد عقده لم ترض مدة التامل تقدير المدة مفوض الى الله تعالى فلو ان قبل تلك المدة
 غير معتقدا يانا ولا كفر الاعتقاد عليه لان الحكم بالشرع وقد فرض انه لم يبلغه وعند المعتزلة وطائفة
 من الحنفية منهم ابو منصور الماتريدي يكلف بالايمان بمجرد عقده وان لم ترض مدة التامل فلو ان قبل
 تلك المدة او بعد ما غير معتقدا يانا ولا كفر ايعاقب عليه تركه ما قيل به العقل لنا اي الحنفية
 في اثبات اقصاف العقل باحسن ورجع عقلا ان حسن الاحسان وقبح مقابلة لا
 بالاسكاه هما اتفق عليهما العقل حتى اتفق عليه من لا يقول به ارسال الرسول
 كالمبراهمة فلو كان اي كلام من احسن ورجع ذاتي غير متوقف على الشرع لم يكن
 كل من حسن الاحسان قبح مقابلة الاحسان بالاجابة كذلك اي ما اتفق عليه الجواب
 اي جواب الاشاعرة عن دليلنا هذا بانه اي اتفاق العقلاء على حسن الاحسان قبح مقابلة
 الاحسان بالاسارة لانسلم انه لا جمل في ائمة احسن والقيح بل يجوز ان يكون اصلها

بجميع الخلائق فلما كانت في الاحسان عناية المصلحة عامة حكم العقل عليه بحسن لما كان في
 مقابلة الاحسان بالاسارة فنقض المصلحة عامة حكم العقل عليها بالتبجح وباجملة الحكم بحسن على الاحسان
 المصلحة عامة وجود الالذائية والتبجح على مقابلة الاحسان بالاسارة لمصلحة عامة عدالة اللذات
 لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن ياكسرة فنقل الكلام الى رعاية
 المصلحة العامة بان الكل من المتدينين غير متفق على حسننا وانما يضرنا لو ادعينا
 احد اى كل واحد من الحسن والتبجح لذات الفعل حتى يقال لا نسلم ان حسن الفعل الذي
 هو الاحسان لذات الفعل بل لرعاية المصلحة العامة فبج الفعل الذي هو مقابلة الاحسان
 بالاسارة لذات الفعل بل لنقض المصلحة العامة ونحن لا ندعه حتى يضرنا بل لا بد من
 اى ما ادعينا عدم التوقف اى عدم توقف كل من الحسن والتبجح على الشرع
 سواء كان ثبوته لذات الفعل او لصفة او لامر آخر ومنع الاتفاق اى الجواب
 بمنع اتفاق العقل على انه اى كل واحد من حسن الاحسان وتبجح مقابلة الاحسان بالاسارة من
 حكمه تعالى باننا لنسلم اتفاق العقل عليه لا يمتنا فاننا لنقول باستلزام اى كل من
 الحسن والتبجح حكما منه تعالى على المكلف بل نقول ان ذلك اى الحكم بالسمع
 من شريع ولم نورد الدليل الا لاثبات عقلية الحسن والتبجح واستدل على ذلك بحقيقة
 بديل مزيف وهو انه اذا استوفى الصدق والكذب في حصول المقصود
 بان يتحقق حصول مقصود على كل تقدير من الصدق والكذب في اثر العقل الصدق
 وترك الكذب لا محالة فاذا صار الصدق ليس الاحسن فعلم ان حسن الصدق ذاتي وفيه
 اى في هذا الدليل انه اى الشأن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الامر
 فمن جميع الوجوه بل بالنظر الى مقصود معين لانه اى الشأن لكل منهما اى كل وجه

حاشية الى ضعفه بقوله اجيب ان هناك اى في الكذب حصصه و انقاد برى ليس تخلف
 عن الكذب حتى يبرز تخلف القبح عن القبح بل الكذب باق على قبحه لا حسن فيه اصلا و يرج فاعلمه بها
 ليس حسن الكذب بل لصفة عرضت للفاعل هو انه اضطر الى ارتكاب احد القبيحين اما الكذب
 يتجمل حصته بنى و انقاد برى و اما ترك الكذب الذى يفيض الى الظلم على النبي و قتل البرى و اهرق دمه
 و اقلع الكذب ففي الكذب ارتكاب اقل القبيحين لا ان الكذب صار حسنا بل لا اضطر
 مستقط لذمة و العدل الى الامور موجب لمدحه و الى هذا اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
 من ابتلى ببلتين ظلمت عيناه و لذكره قال الفقهاء من وقع في النار و علم انه لا خلاص
 منها الا بالقائه نفسه في نار مغرق له ان يفرق نفسه لا لان اهلاك النفس ليس محرما بل لانه
 ما لك لاحتماله و الصبر على الفرق اهلون من الصبر على نفحات النار قيل في حاشية
 شرح المختصر لميرزا جان يود عليه اي على هذا الجواب ان هذا الكذب واجب
 و كل واجب فيدخل الكذب في الحسن و احسن عند بعضهم لا يكون الا ذاتيا فهذا
 احسن ذاتي فلا يجامع مع القبح فاشار الكذب ليس الا لكونه حسنا لا لانه ارتكاب اقل القبيحين
 اقول في دفعه ليس حسن الكذب بهنا بالذات بل بواسطة حسن حصته بنى و انقاد برى
 بالعرض فكان حسنة لغيره و الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته و هذا معنى قولهم
 الضرورات تبيح المحظورات يعني لاجل عروض ضرورة يجي الحسن في المحظورات تبيح بواسطة
 رفع الضرورة فيعامل بذلك المحظور معاملة المباح غاية الامراته اى الشأن يلزم القول
 بان كلامهم ما اى من الحسن القبح كما انه كل واحد منها يكون بالذات كذلك
 يكون كل واحد منها بالغير و لعلم اى بل القائلين بالحسن القبح الذاتيين بل يتصور
 اى كون كل واحد منها بالغيرية اى بهذا الالتزام او بما ذكرنا من ان كل واحد من الحسن

والفتوح كما يكون بالذات يكون بالغير امكن كهم اي للقائلين بحسن والقبح الذي ليس بالذات
 عن ايراد اللبس بانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير امكن انقلاب الوجوب الى
 المحرمة والمحرمة الى الوجوب الا ترى الى ان الكفاية بالاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا
 ابقاء النسل فكان مباحا في بعض الشرائع وما زال استلزامه لذكر الحسن لبقى على قبحه فصاحرا
 بعده على انه امي الدليل الذي ذكره الاشاعرة وفيه اجواب ثان عن دليل الاشاعرة بالحق
 لا ينفع على الجبائية القائلين بان حسن الفعل وقبحه ليس بالذات بل لفظة اعتبارية
 لا يتم علينا اى على انخفية القائلين بالاطلاق الا علم ايضا وان علم على جمهور المعتزلة
 فان الدليل المتماثل كون كل واحد منهما مقتضى الذات الجبائية لا يقولون به بل يقولون
 انه مقتضى اعتبار وانخفية يتكبر عن المحرمة قال الاشاعرة في الاستدلال على كون الحسن
 القبح شرعيين ثانيا لو كان كل واحد من الحسن والقبح ذاتيا لاجتماع النقيضين اى الحسن
 والافاضة في مثل قولنا السلام كاذب بن هذا لانه خبر لا يخلو عن الصدق والكذب اما كان
 يجتمع النقيضان فان صديق قد اى صدق لا كاذب بن هذا بصدور الكذب عنه في الغد ليستلزم
 الكذب الصادر في الغد وبالعكس اى كذب لا كاذب بن هذا بعدم صدور الكذب عنه في الغد
 يستلزم الصدق والمراد بالصدق هنا عدم صدور الكذب الصدق حسن والكذب قبيح وللملزم
 حكم اللازم فكل واحد من الحسن والقبح قبيح فلازم اجتماع الحسن والقبح الذي يتميز به في الكلام
 العمومي لا كاذب بن هذا وهما متناقضان ضرورة ان القبح لا حسن هذا تقرير الدليل على طريق ما يرد
 القاضي في شرح الشفرة وبينه الا بهر في حاشيته لكن الاشبه ببيان على وفق ما يرد في
 في شرح الشيخ والسيد الشريف في حاشيته بارياد قولنا وكذا يستلزم انتفاء الكذب مقام قوله
 لان الصدق عبارة عن المطابقة للواقع لا عن عدم صدور الكذب لا شك في ان انتفاء

وترك حسن قال بركت الادبى في شرح هذا الكتاب فيد اى في قوله بالعكس ان لان كذا في
لا كذب طريقان احدهما ان تكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب و
الاخر ان لا تكلم بكلام بل نسكت ففي هذه الصورة كذب يتحقق من غير الصدق الا ان يقال ان
الاستلزام في صورة خاصة اى الادبى لا مطلقا انتهى وتقريره اليسيل على قوله
الادبى في الجار الافكار وغيره من الشارحين المختصر وغيره انه يلزم من الكلام الغدى اجتماع التقيضين
اعنى الحسن والاحسن بناء على ان صدق الكلام الغدى يستلزم كذب الكلام اليومى وكذب
الغدى يستلزم صدق الكلام اليومى والصدق حسن والكذب قبيح ولزوم احسن من لزوم ايسر
فيلزم اجتماع احسن والقبح الذى هو لاحسن الكلام الغدى وهو اجتماع التقيضين في الكلام الغدى
وقال السيد الشريف البحر جاني في حاشية شرح المحض ان هذا ايضا جدير ولكن المذكور في الكتاب
اوفق للمتن لكن التقنا زانى اورد النظر على شرح الشيخ على هذا التفسير ان اريد لا كذب غدا
في الجملة فلا يصدق على شئ من الكلام الغدى ان صدقة مستلزم كذب هذا الكلام ان
اريد لا كذب غدا في كل خير تكلم به فظاهر ان كذب شئ لا يستلزم صدقه وانما الكلام في المجموع
ولا يلزم اجتماع التقيضين اذا كان احسن والقبح شرعيين او اضافيين اما الاول فكلما عند التعارض
بين احسن والقبح الشرعيين يسقط احدهما ولا محذور لان تحققه بمجرد اعتبار الشارع وجعله اما الثاني
فلاختلاف المحل اذ الفعل يجهل الحسن وبعبته اخرى محمل للقبح فيختلف المحل اعتبارا فلا اجتماع للتقيضين
ووبسا يمنع ذلك اى كون حكم الملزوم حكم اللازم حقيقة بالذات فمقول لانهم ان ملزوم احسن
حسن بالذات وملزوم قبيح بالذات بل بالعرض والمنع ذكره القاضي عندنا في المواقف و
الابهرى في حاشية شرح المحض ميرزا جان ايضا في حاشيته الا ترى ان المقتضى الى
الشكر لا يكتفى بشرا بالذات بل قد يكون خيرا بالذات سنة مثلا مجي الرسل موجب لملك

[illegible]

كثير من الناس مع انه خير بالذات قال الشيخ في الاشارات المشتملة اخل في القدر
 اى التقدير الالهي بالعرض والتبع لا الخير وانما الدا اخل في القدر اولاد بالذات هو الخير ولما كان
 وجود الخير متوقفا على وجود الشر لتقليل وليس من شأن الحكمين ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلا
 قدر لشر واحد فلهذا كان المفضل الى الشر خيرا فاختار الله سبحانه بسلام شيخ في الاشارات وتبين
 الحق الطوسي في شرح الاشارات بان البر والمفسد للنساء ليس شراني نفسه من حيث هي
 كيفية اولا بالقياس الى علة المحبة لانا بشر بالقياس الى انفسنا لافساد امر جهنم وكذا العلم
 والذات ليس من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضب والشمسية والشهوية مثلا بشر بل هما
 تلك الحقيقة كما لان ليشك القوتين اما يكونان شر بالقياس الى المعلوم والى السببية الدينية
 والى انفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيهما الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان حد تلك الاشياء
 كما هو وانما اطلق على اسبابه بالعرض لانهما الى ذلك انتهى وبالحكمة فلم يسمه ان المفضل الى الشر
 لا يلزم ان يكون شر بالذات بل من هذه الجهة انما يكون شر بالعرض وكذا حال المفضل الى
 الخير لا يكون من تلك الجهة خيرا بالذات بل بالعرض قد يجاب عن هذا الدليل بما ذكره القائل
 في المواقف والابري في حاشية شرح المختصر من ان هذا الدليل لا يثبت على من يقول ان
 الحسن هو العادي عن جميع وجوه الشج لانه لا يصدق الحسن عليه سواء كان صادقا او كاذبا
 لان فيه جهة الشج اقول هذا الجواب بفتح يهشك الى الالتزام المذكور بقا
 من ان الحسن والقبح كما يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن البزوم ان لم يكن مستلزما
 اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البته وكذا قبحه يستلزم قبحه بالعرض فافهم فانه دقيق و
 قالت الشاعرة في الاستدلال على كون الحسن والقبح شرعيين ثالثا ان فعل الصالح
 صادر بدون اختياره فان فعل الصالح ممكن والممكن ما لم يتبع حائب جوده على ع

لم يوجد اى لا يكون موجود محين الوجود يكون الوجود واجبا والعدم مروجاً وترتيب
 المحج محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجح المروج فما لم يجب المنكس لم
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى لا يدخل الاختيار
 فيه فلا يكون فعل العبد حسناً ولا قبيحاً عقلاً اجماعاً اما عندكم فخلان كل من
 اوقع ففعل المنكس منه اى القادر عليه وكل ما فعله القادر عليه فهو مختار له لان تأثير القدرة
 لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن اوقع فهو مختار ويكسب التقصيص القول كل ليس
 بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسناً ولا قبيحاً واما عندنا فظاهر لانا نذكر عقلاً مطلقاً
 وهذا البيان للدليل الثالث المأخوذ من حاشية يريزاجان على شرح المختصر احسن
 واحضرنه مساكين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
 الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون
 حسناً ولا قبيحاً لانه اجماعاً لانه ان كان لازماً فواضح وان كان جائزاً فان اقتصر الى ترجح
 عاد التقسيم والافعال ثنائي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون
 اولاً غير واجب من البيان المذكور بطل ثبوت الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الرجح
 انما كان اولياً غير واجب يجوز وقوعه غير الاولوى ووقوعه غير الاولوى استحيل لانه ترجح للمرجح وترجح
 المرجح محال والمجيب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
 بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب اضطراراً اى اضطرار العبد في هذا الفصل فان الفعل
 الاضطرارى لا يكون للاختيار فيه دخل ضمن رتبة الفرق بين حركتى الاختيار والعيشة
 فانهما واجبتان بعلمتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

لا يوجد اى لا يكون موجود محين الوجود يكون الوجود واجبا والعدم مروجاً وترتيب
 المحج محال فالعدم حال ترجح الوجود محال لانه ترجح المروج فما لم يجب المنكس لم
 فوجود الفعل واجب لزوم الصدور عن العبد بحيث لا يمكنه الترك فهو اضطرارى لا يدخل الاختيار
 فيه فلا يكون فعل العبد حسناً ولا قبيحاً عقلاً اجماعاً اما عندكم فخلان كل من
 اوقع ففعل المنكس منه اى القادر عليه وكل ما فعله القادر عليه فهو مختار له لان تأثير القدرة
 لا يتصور الا على وفق الاختيار فكل حسن اوقع فهو مختار ويكسب التقصيص القول كل ليس
 بمختار وهو المراد بالاضطرارى لا يكون حسناً ولا قبيحاً واما عندنا فظاهر لانا نذكر عقلاً مطلقاً
 وهذا البيان للدليل الثالث المأخوذ من حاشية يريزاجان على شرح المختصر احسن
 واحضرنه مساكين به في المختصر لانه غير متوقف على ابطال الاولوية الغير البالغة حد
 الوجوب بخلاف ما في المختصر لابن الحاجب حيث قال واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون
 حسناً ولا قبيحاً لانه اجماعاً لانه ان كان لازماً فواضح وان كان جائزاً فان اقتصر الى ترجح
 عاد التقسيم والافعال ثنائي انتهى فانه متوقف على ابطال الاولوية لان الفعل يجوز ان يكون
 اولاً غير واجب من البيان المذكور بطل ثبوت الاولوية الغير البالغة حد الوجوب لان الرجح
 انما كان اولياً غير واجب يجوز وقوعه غير الاولوى ووقوعه غير الاولوى استحيل لانه ترجح للمرجح وترجح
 المرجح محال والمجيب عن هذا الدليل الثالث ان الوجوب اى وجوب فعل العبد بالارادة
 الترجمة للفصل والوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
 بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب اضطراراً اى اضطرار العبد في هذا الفصل فان الفعل
 الاضطرارى لا يكون للاختيار فيه دخل ضمن رتبة الفرق بين حركتى الاختيار والعيشة
 فانهما واجبتان بعلمتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

ان الاختيارية والارادة بالارادة لا ينافي الاختيار بل بحقيقة فكان الوجوب بالاختيار والوجوب
 بالاختيار اى باختيار العبد لا يوجب اضطراراً اى اضطرار العبد في هذا الفصل فان الفعل
 الاضطرارى لا يكون للاختيار فيه دخل ضمن رتبة الفرق بين حركتى الاختيار والعيشة
 فانهما واجبتان بعلمتهما مع ان الاولى اختيارية والثانية اضطرارية حاصله ما نسلم لزوم الاضطرار

من الوجوب فان لا اضطرار لها يتم لو لم يكن للعبودية اي على تقدير صدور الفعل عن الاختيار فلا اضطرار ولا منافاة بين
 وجوب الفعل حال الاختيار واما قبله فان القدرة والدرجى اذا اجتمعا وجب فعلها ما ذكره الامام الزمخشري في نهاية
 على انه اى هذا الدليل الثالث منقوض بضرر فعل الباري تعالى فانه ثبت من غير
 الدليل كون فعل الباري تعالى اضطراريا بان يقال فعل الله تعالى ممكن والممكن لا يوجد الا بعد الترتيب
 وترتيب المروج محال فوجب ذلك الفعل الوجوب موجب للاضطرار فيكون فعله اضطراريا يكون
 مضطرا في افعاله وهو كافر فائتق عند الجهمية وجميع اصحابهم بن صفوان الذين
 هم الجبرية حقيقة لا ننهم قائلون بعدم اختيار العبد من جميع الوجوه ان لا قدرة في العبد
 اصلا لا على الكسب لا على الايجاد بل هو اى العبد كالجسد الذي لا يقدر على شئ وهذا
 منسطة اى حكمة باطلة وذهب سبلان كل عاقل يعلم بوجوبه ان العبد بخلاف القدرة فهو
 الضرورة وعند المعتزلة اى للعبد قدرة موشقة في افعاله اى افعال العبد كلها سيئاتها
 حسنها تمام العبد خالق لافعاله وهم اى المعتزلة مجوس هذه الاقوال اى الامة المحمدية فانهم
 اثبتوا خالقين الله تعالى والعبد كما اثبت المجوس خالقين احداهما للخير والآخر للشرى بيزدان الثاني
 الشر وهو اسمى باسم من في الحديث القدرة مجوس هذه الامة رواد الدار القلبي والمعتزلة رواد
 قائلوا مستقلا فصاروا قدرية وهم يقولون ان المراد بالقدرة اهل السنة لا نعيم يقولون
 الخير والشر من الله تعالى والمعتزلة قائلون ان لا مكان ليس من شأنه افادة الوجود
 للخير فالعبد ممكن محتاج الى الخير لا يفيد وجود شئ فكيف يكون له قدرة موشقة يصدر بها افعال
 وعند اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة له اى للعبد قدرة كاسبية بها يصدر الال
 منه لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك اى وجود القدرة الكاسبية له الا وجود
 قدرة منقوطة تخليها العبد قدرة مع الفعل بلا مدخلية اى دخلية العبد اصلا

قرار وجوب
 قدرة منقوطة
 من حيث
 قيل في
 رسم
 ان القدرة
 ٥٨
 الفلكية في محل
 القدرة كادخلها
 مستلزم

في جوابه امر وليس لاحداث كالحلق بل هو اي الاحداث الهون اي اصل
 من الخلق فيجوز ان تكون قدرة العبد محدثة لا خالقة قال وشاذ الاستاذ فانه لا محل ليقوم
 صلاح المادة لقبول الفعل فهو من جملة متممات استعداد الممكن الذي هو نحو من الامكان على
 ما حقق فلا بأس ان تحدث قدرة العبد بهذا القصد المصمم وليست النصوص شاهدا الا بان
 الخلق له تعالى فقط اي انما خصة الوجود فانه يصير المتصف به ذاتا مستقلة بخلاف الاعتبارات
 الا ترى ان العقلاء اتفقوا على ان الامكان غير محل انتهى وقيل ذلك القصد ليس بحال الخلق
 بحال بل انه فان الوسيلة بين وجود الشيء وسلبه غير معقولة بل هو اي القصد موجود في
 الخارج وهذا قول الجمهور نص عليه ابن امير الحاج في التقرير شرح التحرير فيجب تخصيص القصد
 المصمم من عموم الخلق اي خلق كل شيء سد تعالى بالعقل بان كل فعل له في
 العبد مخلوق سد تعالى الا بهذا القصد فانه ليس مخلوق له بل هو مخلوق للعبد فالمراد بقوله تعالى
 خلقكم واتعلمون سوي القصد المصمم لانه اي كون القصد المصمم مخلوقا للعبد ادنى ما يتحقق
 به فائدة خلق القدرة في العبد التي من شأنها تمكن من الفعل والترك للعبد فيبقى الجبر اذ
 فائدة خلق القدرة ان يوثق في شيء واذا انه ان يوثق في هذا القصد فعل سد تعالى بحكمكم
 لا يخلو عن غايتها المودعة فيها فلا بد ان يكون للقدرة نحو من التأثير والادنى ما يتجسم به اي
 يكون القصد المصمم مخلوقا للعبد حسن التكليف اي تكليف العبد بالافعال الاعمال لان التكليف
 غير القادر على تحليه العقل وهذا ادنى طريق كونه قادرا وهذا اي ما ذهب اليه الحنفية كانه واسطة
 بين الجبر الذي هو من سبب الجسمية والاشاعة والتقويض الذي هو من سبب المحذرة حيث
 فوضوا الافعال من كل الوجوه الى العباد لان مذنبهم ليس بمجبر محض بل قالوا بان للقدرة العبدية اثر
 في القصد فيجوز ان العبد يختار او لا يختار في افعال العبد مخلوق له وفيه ما فيه اي فيقال

سلمه قوله
 فائدة خلق
 القدرة لان
 ام القوان
 ان يكون
 الخلق
 فائدة ذكره اذ
 في ليست كذلك
 فلا بد ان يكون
 القصد مخلوقا
 ٩
 والا فلو
 من القصد
 وغيره

قوله في الفطرة الاصلية من المصنف ذكر فيها اصولا غائبة عنها سائر المتأخرين

من ان المقصد موجود وهو مخصوص من عموم الخلق ما فيه من ان الامكان ليس من شأنه فائدة
 الوجود للغير فكيف يفيد التمكن الوجود للمقصد فلا توضح ما قاله بركت الله ابادي وقال بعضهم اشارة
 الى ان اتجاه حسن التكليف وتحقيق فائدة خلق القدرة تقضيان ان يكون للعبد شئ وما
 ان ذلك الصنع هو المقصد فغير لازم تخصيص المقصد من بين الافعال تخصيص من غير تخصيص
 ان في صدور الافعال الاختيارية لا بد من ادراك كلي به تنبعث ارادة كلية وادراك جزئي به تنبعث
 ارادة جزئية فالعبد يختار بحسب لادراكات الجزئية الجسمانية فان الارادة الجزئية
 تتقطن بالفعل وحسب بها محجوب بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث بها
 الارادة الكلية ففي انبعثات الارادة الكلية مجبور وفي انبعثات الارادة الجزئية مختار
 ذلك في الفطرة الاصلية وحاصل ما ذكره المصنف في الرسالة المسماة بالفطرة الاصلية
 وهي في اصول غائبة منها مسألة الاختيار ان الامور الشرعية امور جزئية وفي السجدة
 الامر الجزئي مباد جزئية قريبة كالتحليل الخاص والشوق الخاص والارادة الخاصة ومباد كلية بعيدة
 كالارادة الكلية والاولى مدركة بالوهم لانها معان جزئية والاخرى مدركة بعقل كونهما كلية
 فالعبد بالنظر الى العلوم الجزئية الوهمية يختار بالنظر الى العلوم الكلية مجبور لما كان الشرائع امور
 جزئية صحت التكليف بها بالنظر الى المبادى الجزئية القريبة لان العبد في الفعل الجزئي بالنظر الى
 المبادى القريبة الجزئية مختار وافهم اى الفطرة الالهية لا يجدى اى النفع من تقادير
 العصا اى قطعات العصا المكسورة فلا شئ يضر شئ شئ كثير النفع والعرب في قطعات العصا المكسورة
 فوايد فلماذا يقال ان هذا النفع من تقادير العصا وقالت الاشاعرة في الاستدلال على
 كون الحسن والقبح شرعيين رابعا لو كان كل من الحسن والقبح كذلك اى عقليا لذات الفعل
 او لصفة اول اعتبار لا يحسن اصل الشارح لم يكن المبادى تعالى مختارا في الحكم اى في الامور

لا ينافي في عدم الجواز اى عدم جواز التعذيب نظر الى الحكمة كيف يجرى التعذيب
 نظر الى الحكمة واحماله حيث يفتقد اى عديم البعثة قد كان لهم اى للناس العذر بنبطها
 العقل وخفاء المسالك اى الدلائل الدالة على حسن الما فعال قبحها بان يقولوا كانت
 عقولنا قسنة لا يدرك جهنم الفضل قبحه وكانت الدلائل الدالة على حسن الفعل وقبحه مخفية علينا
 فانما عذرون ولهذا العذر قال الله تعالى ورسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
 للناس على الله حجة بعد الرسل اى ارسلنا رسلا مبشرين بالثواب ومنذرين باللعن
 لئلا يعذر الناس ويقولوا انا منزهون ويكون للناس بيان العذر على الحجرة و اقول
 ايضا في اجواب عن الدليل الخامس الملازمة ان كون الحسن والقيح عقليين
 جواز العقاب قبل البعثة ممنقحة فانه اى جواز العقاب فرج الحكم ونحوه اى شر
 الخفية لا نقول به اى بالحكم قبل البعثة وانما يفتقد هذا الدليل على المعتزلة القائلين
 بثبوت الحكم قبل البعثة وعلى الماتريدية وجهه وشأن العراق القائلين بان العقل قد يستقل
 في درك بعض احكامه تعالى ايضا فخصوا اى المعتزلة الجواب عن الدليل المذكور العذر
 المقصود من الآية بعذاب الدنيا كما عذب به المقدسون من كذب الرسل بدلالة
 السياق اى بدلالة الاطلاق بالآية وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا
 متر فيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا اى امكننا فمعنى الآية اننا معذبين في
 الدنيا حتى نبعث رسولا وده جواب المعتزلة باننا سلمنا التخصيص لكنه لا يحدى نفعا فان الآية
 لما دلت على انه لا يثبت بحكمة ورحمة ايصا العذاب الا وفي على ترك الايمان والشرك بل
 يتجسم بارسال الرسل فدللتها على ان لا يوصل اليهم العذاب الا كبر على تركها قبل ذلك
 اولى والمعتزلة آوكلوا الرسول الواقع في الآية بالعقل فانه اى العقل دسوق باطن

في تنبيه القلب فليس حتى نبعث رسولا بانها العقل الى غير ذلك من ما يليهم منها
 ان خصوص الرسول ليس بمراد بل المراد المنبئ من قبل اطلاق الخبر في كل معنى فالمعنى و
 ما كنا معذرين حتى نبههم بعض التنبيه وسنما ان المعنى ما كنا معذرين بترك الشرح التي
 لا يسيل اليها الا التوفيق ولا خفاء ان كل ذلك خلاف الظاهر المعقولة التي تكون ثبوت
 الحكم قبل الشرع في الجملة قالوا لو كان الحكم شرعيا لزم ان يفهم الرسل اي اسما تسمو
 غيرهم عن اثبات الرسالة النبوة والافهام بانها والحار الملهمة عند امرهم اي امر الرسل
 المكلف بالنظر في المعجزات يعني اذا ادعت الرسل رسالتهم فليكن عليهم المكلف فيقولوا
 لنا معجزات فانظر اليها كي تعلم صدقنا لا هنا حجج موصلة الى ما ادعينا فيقول المكلف انفسكم
 لا انظر في المعجزات عالم يجب على النظر في المعجزات اذ لا يمنع عالم يجب عليه ولا يجب
 على النظر في المعجزات ما لم اظهر في المعجزات اذ لا وجوب بالفرض الا بالشرع فوجب النظر
 في المعجزات متوقف على ثبوت الشرح المتوقف على النظر في المعجزات فيوقف كل واحد من
 النظر في المعجزات ووجوب النظر في المعجزات على الآخر فيرجع الى الدور ولا يسيل للرسل
 الى دفعه على قولكم وهو معنى الافهام والمعتزلة قالوا ولا يلزم اشكال افهام الرسل
 علينا لاننا منع المقدمة القاطعة لا يجب النظر عالم النظر لان وجوب النظر في المعجزات
 عندنا لا يرتفع على الشرع بل هو من القضايا النظرية الجلية التي تسمى الفطرية
 القياس يعني من القضايا النظرية التي قياساتها مماثل الاربعة زوج فوجب النظر
 يعلم العقل بدون الاستعانة بالشرع وفيه ما فيه من ان كون وجوب النظر من القضايا
 الجلية لو كان القضايا الموقوف عليها وجوب النظر بدنية وليس كذلك لتوقف وجوب
 النظر على افادة النظر العلم مطلقا اي في الجملة وقد اكره السميعة وفي الاكليات خاصة

ذلك من ما يليهم
 ان خصوص الرسل ليس
 المراد بل المراد المنبئ
 من قبل اطلاق الخبر في
 كل معنى فالمعنى و
 ما كنا معذرين حتى نبههم
 بعض التنبيه وسنما ان
 المعنى ما كنا معذرين
 بترك الشرح التي
 لا يسيل اليها الا
 التوفيق ولا خفاء ان
 كل ذلك خلاف
 الظاهر المعقولة
 التي تكون ثبوت
 الحكم قبل الشرع
 في الجملة قالوا
 لو كان الحكم
 شرعيا لزم ان
 يفهم الرسل
 اي اسما تسمو
 غيرهم عن
 اثبات الرسالة
 النبوة والافهام
 بانها والحار
 الملهمة عند
 امرهم اي امر
 الرسل المكلف
 بالنظر في
 المعجزات يعني
 اذا ادعت الرسل
 رسالتهم فليكن
 عليهم المكلف
 فيقولوا لنا
 معجزات فانظر
 اليها كي تعلم
 صدقنا لا هنا
 حجج موصلة الى
 ما ادعينا فيقول
 المكلف انفسكم
 لا انظر في
 المعجزات عالم
 يجب على النظر
 في المعجزات اذ
 لا يمنع عالم
 يجب عليه ولا
 يجب على النظر
 في المعجزات ما
 لم اظهر في
 المعجزات اذ لا
 وجوب بالفرض
 الا بالشرع فوجب
 النظر في
 المعجزات متوقف
 على ثبوت الشرح
 المتوقف على
 النظر في
 المعجزات فيوقف
 كل واحد من
 النظر في
 المعجزات ووجوب
 النظر في
 المعجزات على
 الآخر فيرجع
 الى الدور ولا
 يسيل للرسل
 الى دفعه على
 قولكم وهو
 معنى الافهام
 والمعتزلة
 قالوا ولا يلزم
 اشكال افهام
 الرسل علينا
 لاننا منع
 المقدمة
 القاطعة لا
 يجب النظر
 عالم النظر لان
 وجوب النظر
 في المعجزات
 عندنا لا يرتفع
 على الشرع بل
 هو من القضايا
 النظرية الجلية
 التي تسمى
 الفطرية القياس
 يعني من
 القضايا النظرية
 التي قياساتها
 مماثل الاربعة
 زوج فوجب
 النظر يعلم
 العقل بدون
 الاستعانة
 بالشرع وفيه
 ما فيه من ان
 كون وجوب
 النظر من
 القضايا الجلية
 لو كان
 القضايا
 الموقوف
 عليها وجوب
 النظر بدنية
 وليس كذلك
 لتوقف وجوب
 النظر على
 افادة النظر
 العلم مطلقا
 اي في الجملة
 وقد اكره
 السميعة وفي
 الاكليات خاصة

وقد انكره الهندون على ان معرفة الله تعالى واجبة وقد وجدوا الخشوية وان المعرفة لا تقام الا
بالنظر وقد منه الصوفية وان لا يتم الواجب لابه فهو واجب مطلق واحده منها لا يشيت بالنظر
الدين ولذلك اختلف فيه فبطل اذ عوامن ان وجوب النظر من القضاء الفطرية القياس
والجواب عن استدلال المعتزلة على طريق ما ذكره ابن الحاجب في المنقصر وغيره في غيره
وقرره القاضي عضد في شرح المنقصر المنع للمعتزلة القائله بالاجيب النظر بالم نظر وتقريره
انك لا تعرف ان الوجوب اى وجوب النظر في المعجزة يتوقف على النظر في المعجزات
فانه اى وجوب النظر في المعجزات او مطلق الوجوب شامل له وغيره المفهوم من وجوب النظر
ثابت في نفس الامر بالشئ نظر المكلف في المعجزات او لم ينظر ثبت الشئ عنده
او لم يثبت لان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب ان يتوقف
تحقق الوجوب في نفس الامر على علم المكلف بالوجوب لزوم الدور لان العلم بالوجوب في نفس الامر
متوقف على تحقق الوجوب في نفس الامر ضرورة مطابقة اياه وليس ذلك اى وجوب
النظر قبل النظر وثبوت اشرع والتكليف به من تكليف الغافل عنه استحالة التكليف
بالنظر والمجهزون بالمجهزون المطبق واصبى الغافل لان الغافل من لا يفهم الخطاب النازل عليه
والمكلف بوجوب النظر ليس كذلك فانه اى المكلف بوجوب النظر يفهم الخطاب
النازل عليه المفيد للتكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرطاً لتحقيق التكليف
والحاصل ان الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق اقول من جانب المعتزلة
في دفع هذا الجواب باننا سلمنا ان وجوب النظر في نفس الامر لا يتوقف على النظر لكن لا يعلم المكلف
وجوب النظر الا بالمرسل فالتكليف لو قال حين قاله الرسول انظر لا امتهل امرك
بالنظر ما علم احكامه بوجوب لا يستحال اذ لا اى المكلف ان يستمع عما لم يعلم

[illegible][illegible]

وجوبه فلا يمنع عن النظر فيه غير عالم بوجوبه ولا اعلم الوجوب بالامثال ما لم
 امثله امره بالنظر لكان هذا القول يحمل من المسامحة اى الجواز فيلزم كماله
 اى اسكات الرسل وعجزهم والحق في الجواب بالاجاب به الفاضل من زاجان في حاشية
 توضيحه ان انجام الرسل وان كان جازيا بالنظر الى الادلة والنظر لكن سد تعالى لا يوقعه
 لطفا وعادة كيف وان اراءة العجرات واجبة على الله تعالى لطف
 لعباده عقلا عند المعترلة فان من اصولهم وجوب اللطف على الله تعالى او عا
 عند اهل السنة والجماعة فان لهم ان يقولوا ان عادة الله تعالى جارية بارادة
 للكافرين وهى تعالى متمنونه ولو كره الكافرون وقالت المعترلة ثانيا انه
 اى الحكم بحسن او القبح لو كره اى لو لم يكن عقليا لم يمنع الكذب على الله تعالى
 اذا اقتضى الكذب على الله تعالى القبح الكذب ولا يوجب الاشياء عقلا على هذا التقدير يشترط
 الكذب بالنسبة الى الله تعالى واما القبح الشئ فلا يتصور في حق الله تعالى لمرتبة على النواهي الشرعية
 المتعلقة بالعباد لا بالخالق تعالى واذا جاز الكذب على الله تعالى فلا يمنع اظهار الحجرات
 على يد الكاذب فان هذا من شعب الكذب قيل معناه جاز الكذب على النبي المظهر للحجرات
 فينبى باب النبوة اما على المعنى الاول فلان النسب الصادق لا يمتاز من الكاذب على
 المعنى الثاني فلا يتبين على قوله فلا يعلم امر من الشريعة والجواب عن هذا الدليل انه
 اى الكذب نقص وقد مر انه لا نزاع فيه اى في النقص حاصله ان الكذب يوجب
 بمعنى صفة النقصان لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب وقد سبق انه لا نزاع في القبح بمعنى صفة
 النقصان بل النزاع في القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب وما في المواقف من ان النقص
 في الافعال كالكذب وانما الحجرة على يد الكاذب يرجع الى القبح المعنوي الذي

لا يمنع من الجواب
 بالامثال ما لم
 امثله امره بالنظر
 لكان هذا القول
 يحمل من المسامحة
 اى الجواز فيلزم
 كماله اى اسكات
 الرسل وعجزهم
 والحق في الجواب
 بالاجاب به
 الفاضل من زاجان
 في حاشية
 توضيحه ان انجام
 الرسل وان كان
 جازيا بالنظر الى
 الادلة والنظر
 لكن سد تعالى لا
 يوقعه لطفا
 وعادة كيف وان
 اراءة العجرات
 واجبة على الله
 تعالى لطف
 لعباده عقلا
 عند المعترلة فان
 من اصولهم
 وجوب اللطف على
 الله تعالى او عا
 عند اهل السنة
 والجماعة فان
 لهم ان يقولوا
 ان عادة الله
 تعالى جارية
 بارادة
 للكافرين وهى
 تعالى متمنونه
 ولو كره الكافرون
 وقالت المعترلة
 ثانيا انه
 اى الحكم بحسن
 او القبح لو كره
 اى لو لم يكن
 عقليا لم يمنع
 الكذب على الله
 تعالى اذا اقتضى
 الكذب على الله
 تعالى القبح
 الكذب ولا يوجب
 الاشياء عقلا
 على هذا التقدير
 يشترط
 الكذب بالنسبة
 الى الله تعالى
 واما القبح الشئ
 فلا يتصور في
 حق الله تعالى
 لمرتبة على
 النواهي الشرعية
 المتعلقة بالعباد
 لا بالخالق تعالى
 واذا جاز الكذب
 على الله تعالى
 فلا يمنع اظهار
 الحجرات على يد
 الكاذب فان هذا
 من شعب الكذب
 قيل معناه جاز
 الكذب على النبي
 المظهر للحجرات
 فينبى باب النبوة
 اما على المعنى
 الاول فلان النسب
 الصادق لا يمتاز
 من الكاذب على
 المعنى الثاني
 فلا يتبين على
 قوله فلا يعلم
 امر من الشريعة
 والجواب عن هذا
 الدليل انه اى
 الكذب نقص وقد
 مر انه لا نزاع
 فيه اى في النقص
 حاصله ان الكذب
 يوجب بمعنى صفة
 النقصان لا بمعنى
 استحقاق الذم
 والعقاب وقد سبق
 انه لا نزاع في
 القبح بمعنى صفة
 النقصان بل
 النزاع في القبح
 بمعنى استحقاق
 الذم والعقاب
 وما في المواقف
 من ان النقص في
 الافعال كالكذب
 وانما الحجرة على
 يد الكاذب يرجع
 الى القبح المعنوي
 الذي

انكره الاشاعة وحصل في المواقف ان النقص على مسمى نقص في الافعال كالكذب
 ونقص في الصفات كالبهل فالنقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه الذي
 يمتنع استحقاق الذم والعقاب عقداً لانه تعالى مختار في الافعال فيحقق على فعله المدح
 الذم والنقص في الصفات لا يرجع الى القبح العقلي المتنازع فيه بل الى القبح المقابل الحسن
 صفة الكمال وهو عقلي بالاتفاق من غير نزاع لان الصفات غير اختيارية متعلقة بوجه انشاء
 لا يكون في غير الاختياريات فمستفوع بانما لا نسلم رجوع النقص في الافعال الى القبح العقلي
 المتنازع فيه الذي ليس من الاستحالات العقلية فان ما ينافي في الوجوب الذاتي الذي
 هو الكمال كيفاً اى صفة كان ذلك المنافي او فعلاً من الاستحالات العقلية
 التي لا نزاع لواحد من العقلاء فيها فالخصيص بكوار الكيف المنافي للوجوب من
 الاستحالات العقلية ومن القبح المتفق على عقليته ومنه ان ينحل المنافي للوجوب
 الذاتي من القبح العقلي المتنازع فيه لاسيما الاستحالات العقلية تحكم ولذا لا شك اى كون
 ما ينافي في الوجوب الذاتي ايضاً كان من الاستحالات العقلية اشتهر اى اشتهر كون
 الكذب نقصاً تخيلاً لا تصافه شئاً به الجملته سواء الذين هم غير متدينين بدين لا يستندون
 اقوالهم الى نبي من الانبياء لكن يسلوهم على الاشاعة القائلين بحوز تعذيب الطائع
 اى المطيع الغير العاصى امتناع تعذيب الطائع كما هو اى الاشاعة من
 اى بحقيقة ومذهب المعتزلة فانه اى تعذيب الطائع نقصاً يستحيل
 عليه فتعالى اذ لو كان امتناع الكذب على الله تعالى لكونه نقصاً اخذهم امتناع تعذيب
 الطائع ايضاً لان تعذيب الطائع والكذب سواسيان في الحقيقة وهو خلاف
 مذهب الاشاعة وقولهم ففى الاستدراك اشارة الى ان الجواب بان نقص غير مستلزم

قال الاشعري على التنزيل ان الانتقال من المذهب باحق الذي هو في غاية العقل
 بطلان حكم العقل الى المذهب الباطل الذي هو في غاية الاختلاف اعني تسليم كون العقل
 حاكما يعني قال الاشعري على تقدير تسليم ان للعقل حكما باطلا وجوب شكر المنعم
 على العبد المنعم عليه ونفي حكم العقل في خصوص هذا قال الابهرى في حاشيته شرح
 المختصر ان المراد بالتنزيل هو الانتقال من مذهبههم وهو ان العقل ليس حاكما في الاحكام
 الشرعية اصلا الى موافقة المخضوم وتسلم ان العقل حاكم في الجملة انتهى وقال السيد شافعي
 على شرح المختصر وكان الفائدة في تسليم القاعدة بعد ابطالها وبيان فساد ما بين
 يعني وجوب شكر المنعم وكون الحكم لافعال العقلاء قبل الشرع اللذين هما من وجوه
 المعقولة انهما سقطوا كلاهما في عرفهم بناء على اصلهم كسقوط كلاهما في العلم انتهى شكر المنعم
 ليس بواجب عقلا بل شرعا قال الامدي في الاحكام شكر الله تعالى عند حصوله ليس هو
 معرفة الله سبحانه لان الشكر فرع المعرفة وانما عبادة عن الغلب النفس الزايم الشقة
 لها بالاجتناب عن المستقبحات العقلية والعزم الى انحصار الحسنه كذا قال
 الاسفوي في شرح المنهاج وليس المراد بالشكر هو قول القائل الحمد لله رب العالمين
 والشكر لله تعالى ونحوه بل المراد اجتناب مستقبحات العقلية والالتيان بتجسبات
 العقلية والمنعم هو البارئ سبحانه وتعالى انتهى وقيل ان المراد بالشكر صرف لعبادة
 جميع ما انعم الله سبحانه عليه فيما خلق لاجله كصرف النظر الى مطالعة مصنوعاته وسماع
 الى تلقى اوامره ونص عليه اسيد والابهرى وميرزا جان الشيرازي في حواشيه على
 شريعت المختصر خلافا للمعتزلة فانهم قائلون بوجوب شكر المنعم وقد نص صدر الشريعة
 في التوضيح على ان شكر المنعم واجب عقلا عندنا وفي كشف البرودي عن نقد طبع

وذهب طائفة من أصحابنا الى ان الحسن والقبح ضربان ضرب يعقل بالعقل بحس العدل
 والصدق النافع وشكر النعمة وقبح الظلم والكذب ايضا ثم فيه واليه سب كثير
 من اصحاب ابي حنيفة الامام خصوصا العراقيين منهم وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 والبيه مبل الامام فحسب الدين الرازي في بعض كتبه الكلامية استدل على ندره الاسع
 في مختصر ابن الساجب المنهاج والتحرير وغيره بانه اى بان الشكر لو وجب
 عقلا لوجب لفائدة والا كان عبثا والعقل لا يوجب العبث ولا فائدة
 لله تعالى لتعاليه عنها اس عن الفائدة لان الفائدة اما جلب منفعة او دفع
 مضرة والله تعالى منزعه عن ذلك ولا للعبد اما فى الدنيا فلا فائدة
 الشكر مشقة على النفس لا حظ لها فيه وما هو مشقة بلا حظ لا يكون فائدة للعبد في
 الدنيا واما فى الآخرة فلا فائدة اى الشان لا مجال اى لا طاقة للعقل
 فى ذلك اى امر الآخرة فان امور الآخرة من الغيب الذى يدرك
 بالعقل اقول فى الجواب عن هذا الاستدلال اخذنا ما ذكره السيد محشيتة
 على شرح المختصر بقوله قيل فيه نظر لان المعتزلة لما قالوا باستقلال العقل
 بانه اى حسن بعض الافعال الموجب للثناء والثواب فقد قالوا بمعرفة الفائدة
 الآخروية فكيف يسلمون عدم المجال باستقلاله انتهى بعد تسليم ما ادعاه
 المعتزلة من كون العقل حاكما بالحسن والقبح كما هو اى التسليم بمعنى التناول
 لان معنى التناول القول بعد تسليم ما ادعاه المذمومة القول بانه اى الشان
 لا مجال للعقل فى ذلك الآخرة مشكل او تسليم كون العقل حاكما تسليم
 المجال له على انه اى الشان لو سلم هذا الاستدلال لا يستلزم

قد ذكرنا في كتابنا
 الى ان ما ذكرنا من
 وبما سواه من
 فمختصر ابن الساجب
 في قوله اقول قيل
 على قوله بالافعال
 انتفاء العقل
 هذه المسئلة حادثة
 في تفسير الامام

قد ذكرنا في كتابنا
 فانهم قالوا ان العقل
 الشان بانه اى
 بانه عليه فاعلم عندكم
 بالضرورة فمختصر
 اى حكمة العقل

هذا الاستدلال على الوجوب مطلقا سواء كان وجوب الشكر او وجوب غير الشكر فانه يحكم
 في عدم الوجوب مطلقا بان يقال لو وجب الشكر لوجب لفائدة أه والظاهر من التنزيل
 ان الكلام في الخاص الذي هو وجوب الشكر بعد تسليم المطلق أي مطلق الوجوب
 في لفظ الظاهر إشارة الى انه يمكن ان يقال المعتزلة لما قالوا بالحكم مطلقا تحكموا في وجوب
 الشكر فكلنا فيه مع قطع النظر عن صحة المنفرد عليه عن الحكم مطلقا مع ان المشتقة لا تنفي
 الفائدة هذا جواب آخر عن الاستدلال حاصله ان قول المعتزلة الشكر مشتقة مسلم لكن لا سلم
 ان المشتقة تنفي الفائدة فانه يجوز ان تكون مع المشتقة فوائد كما ستمر الصفة وسلامة الاعضاء بالبطانة
 الظاهرة وزيادة الرزق ودفع القحط الى غير ذلك مما لا يخفى فان العطايا
 جمع عطية وهي ما تعطى على متن البلاء ما يعطى الصالحين البلاء يجمع بليته
 قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قالوا لا ينبغي
 لما قال ان المشتقة لا تنفي الفائدة حاصله ان الجهاد من عظم المشاق مع انه
 موجب لفائدة هداية السبل والمعتزلة قالوا مستدلين على وجوب شكر المنعم عقلا
 بالمعارضة على مقدمته دليل الاشاعة وهي ان الشكر لفائدة فيه للمعطي في الدنيا
 بان الفائدة تنقسم الى جلب منفعة ودفع مضرة وانه ايسر الشكر ليس تله
 الامن من احتمال العقاب بتركه ايسر ترك الشكر وهو دفع المضرة
 وكلما كان كذلك ايسر كل شيء كان مستلزما للامن من احتمال العقاب
 بتركه الذي هو فائدة دفع المضرة فهو واجب وعروض ما قالت المعتزلة
 في الاستدلال بطريق المعارضة في مختصر ابن الحاجب والتحريم وغيرهما وجهين
 اولاب انه ايسر الشكر تصرف في ملك الغير فان العبد الشاكر مع جميع الكثرة

وقد علم الوجوب
 مطلقا فانه لو لم يكن
 العقل في امور الاخرة
 لم يكن في الدنيا عقلا
 في الدنيا فائدة رتبة
 الحكم في الاخرة وقوله
 انه لا يترك بالعقل

٤٠

في المشتقة الباطن في
 شائق الجواب بان
 على خلاف ذلك
 فانه يبين ان
 العقل لا يترك
 الامور محررة

في ملك الرب الشكور والشكر لا يكون الا بصرف القلب والجوارح الى ما خلقا لاجله
 فيكون الشكر قبل الشرع بدون امر الرب تعالى تصرفا في ملك الغير بخير اذنه
 ولم تصرف في ملك الغير بدون اذنه حرام فيكون الشكر حراما واجبا عن هذه
 المعارضتين الوجه باننا سلمنا ان الشكر قبل الشرع وانما ان تصرفا لغير الاذن
 الشرعي لكن لا سلم انه تصرف لغير الاذن مطلقا بل هو تصرف بالاذن
 العقلية وهذا الاذن اذن من الله تعالى فلان العقل رسول باطن عند الغيرة
 على الله اى التصرف في الشكر مثل الاستغلال بغير الاستئذان
 بمصباح غير فكما انما لا حاجة الى الاذن فيها فكذا لا حاجة الى الاذن في الشكر
 تصرف المالك بالتصرف في ملكه وثانيا بانه اى الشكر على نعمة يشبه
 الاستغناء بالله تعالى بوجهين احدهما ان لا يكون للنعم قدر يقينه بالنسبة
 الى ملكة النعم وعظمته وثانيهما ان لا يكون شكرا لما يليق بمصطفى نعم الله الفاضلة على العبد
 ليس لها قدر يقينه بالنسبة الى عظمته ولكونه والشكر الذي يفعل العبد لاجلها لا يليق بكبريائه لانه عظم
 بهذه الشكر النظر في منزلة الله تعالى يعلم انه واحد قادر عالم فملكه كمثل فقير تصدق عليه ملك عظيم
 يملك البلاد شرقا وغربا كسرة من الخبز او قطرة من الماء فان ما انعم الله تعالى على عبده
 بالنسبة الى كبريائه وخزائن ملكه اقل من نسبة اللقمة الى خزائن الملك فطغى الفقير
 يشكر في المحافل العظيمة باشارة الا صبح الى الملك العظيم بانه متوحد بالملك
 اعطاء كسرة من الخبز او قطرة من الماء ولما لم يليق هذا بالنصب لملك الملك بعد استغناء
 فالشكر يشبه الاستغناء وكلما يشبه الاستغناء فهو حرام فالشكر حرام قال الفاضل شرا بان
 في محاشيته على شرح المختصر لم يقل انه يستغناء لانه من دفع بان الاستغناء انما يتحقق بالقصد

لكن ذلك ما بعد استحضار وكان في صورته فقيه سور الادب يجب ان يتجزر عنه
 وذلك كما قال الاشاعرة ان اسما الله تعالى توقيفية لاحتمال سور الادب
 فيه بناء على جواز فهم معنى منه غير مقصود فيه سور الادب قتال انتهى وهو
 اعم المذكور في المعارضة بالوجه الثاني ضعیف لاننا منع الكبير باننا لا نسلم
 ان كل ايشية الاستحضار فهو حرام فان العبرة عند الله الاخلاص بالنية الخاصة
 فكل ما صدر عن العبد وهو صالح للتعظيم في الجملة بالنية الخاصة فهو خير للنية
 وايضا لا نسلم ان الشكر يشبه الاستحضار فان الشرع ورد بوجوب الشكر وكيف
 يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستحضار او ايشية بالاستحضار
 قبيح والقيح لا يكون واجبا فتدبر اشارة الى الدقة مسئلة لا اختلاف
 لاحد من اهل السنة والمعتزلة القائلين بان الحكم من الشرع او يستل في
 ان الحكم وان كان اعم الحكم في كل فعل قد يما عند اهل السنة فان الحكم
 عندهم عبارة عن خطاب الله الازلي القديم المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء
 وتخيير او الحكم حادث عند المعتزلة لان الحكم عندهم عبارة عن الوجوب والحرم
 وغير ذلك وهذه الامور معللة بعجل حادث بارة العبد عندهم فتكون حادثة
 فيكون الحكم حادثا لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة اعم قبل ارسال الرسل
 بعض منه اعم من الحكم بخصوصه اعم من حيث انه خاص ببعض الاعمال
 لاحد من الفريقين اعني اهل السنة والمعتزلة في ان الحكم يجوز ان لا يعلم منه
 بجموعه قبل البعثة وان كان الحكم قد يما عند اهل السنة فالكل متفقون في
 عدم العلم ببعض من الحكم بخصوصه وان افترقوا بان الاشاعرة وجمهور الحنفية

قالون بانه لا يعلم شئ من الاحكام قبل البعثة والمعتزلة وبعض الحنفية قالون
 بعد علم البعض فقط اما عدم العلم ببعض الاحكام عند المصنعة فلا يثبت
 ببقائه الحكم فلان الله اسع الحكم وان كان ذاتيا ثابتا بدون الشرع
 ذات الفعل لكن منه اسع من الفعل ما اسع فعل لا يدرك العقل
 عدالة الحسن والتسليم فيه اسع في هذا الفعل فلا يعلم اسس والفق فكيف يعلم
 الحكم الذي بناه عليه كوجوب صوم رمضان وحرمة صوم اول شعبان
 واما عندنا غيرهم اسع غير المعتزلة فلان الواجب اسع موجب الحكم وانما
 الكلام النفس القديم لكن انما كان ظهوره اسع ظهور الحكم بالتعلق اسع
 بتعلق من النفس القديم من يتايب بذلك الكلام او بتعلق الحكم بالحكم وفساد
 اسي التعلق حادث لجلوثة البعثة فلا حكم مشخص اسي معين قبلها
 اسي قبل البعثة فلا حرج في شئ من الفعل والترك عندنا اسع عند
 اهل السنة فلا تكليف بالاحكام لسكان الجبل الذين لم تبلغهم الدعوة عندنا بحكم
 المعتزلة فان سكان الجبل مكلفون بالاحكام عندهم ولم يعتد ببعض الاحكام التي
 قال بتكليفها بعض الحنفية منا واما الخلاف المنقول عن اهل السنة
 ان الاصل في الافعال الاباحة كما هو مختار اكثر الحنفية منهم الكرخي
 والعراقيون والشافعية وفي التفسير حمدي هو مذاهب طائفة وفي الاختار
 هو اسي المعتزلة وفي حاشية شرح المنار المصنف وهو مذاهب معاوية ومن
 كروان وابنه يزيد وغيرهما والقول بانه مذاهب الشافعي ليس عندي شئ لانه
 لم ينقل عنه في صحيح الاما يوافق التوقف او الخطر كما ذهب اليه غيرهم

قالوا ان الحنفية
 والمعتزلة قالوا ان
 الحنفية لا يقولون
 ببقائه الحكم
 بغير العلم
 بانه لا يعلم
 شئ من الاحكام
 قبل البعثة

٥

قالوا ان الحنفية
 والمعتزلة قالوا ان
 الحنفية لا يقولون
 ببقائه الحكم
 بغير العلم
 بانه لا يعلم
 شئ من الاحكام
 قبل البعثة

في شرح المنار للمصنف هو مذنب بعض اهل الحديث وفي الحاشية وايضا ان الال
 في الافعال التحريم وهو مذنب على والممة من اهل البيت ومذنب الكوفيين
 منهم الجوفية وفي التفسير الاصل عند الجمهور المحرمه وايضا فيه وعندنا
 الاصل هو المحرمه في كل مال وفي الاستنباه نسبها الشافعية الى التبعيعة وقال
 صدمها الاصل في اصوله ان بعد ورود الشرع الا بآية في الافعال الكا
 في الاموال كالبيع والاكل مثلاً والخط في الافعال الكائنة في النفس
 كالقتل وقطع العضو والايام بالضرب والتصرف على الفروج مثلاً فقبل
 هذا الخلاف وقع بعد الشرع لا قبله بالدلالة السمعية اي دللت تلك الادلة
 على ان ماله يقيم فيه دليل التحريم ما ذور فيه عند اهل الاباحة
 او ممتنع عنه عند اهل الحظر وقوله فقبل خبر بقوله اما الخلاف المنقول اه
 وهو جواب سوال مقدر تقريره انه لما تحقق انه لاحكم عند الاشاعة قبل الشرع
 فكيف يصح عنهم القول بان الاصل الاباحة لو احرمت لان كلام من الاباحة او احرمت حكم و
 لاحكم قبل الشرع وحاصل الجواب ان هذا الخلاف واقع بعد الشرع بالدلالة السمعية
 لا قبله وفيه ما فيه اشارة الى ان الظاهر من كلام الاصوليين ان هذا الخلاف
 في الافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقسموها لافعال الاختيارية
 وهي التي يمكن البقاء والتعشيش بدونها اسى بدوان هذه الافعال
 كاكل الفاكهة مثلاً لا في البقاء التي غذاها لها غير الفواكه والثمار لانها
 غذاها لها الفواكه والثمار وفي التفسير اشارة الى ان الاختيارية بهنا ليست
 بالمعنى المشهور الى ما قلنا ذلك فيه قبل الشرع جهة محسنة اي موجبة

قوله وفيه
 اشارة الى ان الذي
 في قوله كلامهم
 الخلاف قبل
 الشرع ومن ثم
 لم يخلوا افعالاً

٤٢

الاصلية في هذا الجهم
 خطاب لشرع بيب
 نسبه الى
 من اشتهر
 تشاكس

للحسن او جهة مقبحة اى سوجه للقبح يعنى الى افعال يوحدها طريق يقتضيه العقل
 بسببه حسنها او قبحها فينقسم ما تترك فيه تلك الجهة الى اقسام الخمسة
 المشهورة من الواجب والمندوب والمباح والحرام والمكروه يعنى لا تخلوا تلك
 الافعال من الاقسام الخمسة لانها لا تخلوا من ان يشتمل احد طرفيها من
 الفعل والترك على قبح اولو او على الشق الاول اما ان يشتمل الفعل على القبح ففيه
 حرمه واما ان يشتمل الترك على القبح ففيه واجبه وعلى شق الثاني فاما ان يشتمل احد طرفيها
 على حسن اولو او على التقدير الاول اما ان يشتمل الفعل على الحسن ففيه مندوبه واما
 ان يشتمل الترك على الحسن ففيه مكروهه على التقدير الثاني وهو الذي لم يشتمل واحد من الفعل
 والترك على حسن ففيه الباطة والى ما ليس كذلك اى ما لا تترك فيه
 جهة محسنة او مقبحة يعنى قسموا الافعال الاختيارية الى افعال تترك فيها جهة
 او مقبحة والى افعال لا تترك فيها جهة محسنة او مقبحة ولهم اى للمعتبر
 فيه اى في الكيف قبل الشرع ثلثة اقوال الاول الاباحية اى
 عدم التحريم وهو قول معتزلة البصرة وكثير من الشافعية واكثر الحنثية لاسيما
 العراقيين قالوا واليه اشار محمد بن بدر بالقتل على اكل الميتة شرعيا النحر
 فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون اشكالان اكل الميتة وشرع النحر لم يحرم
 الا بالنية عنهما فجعل الاباحية اصلا والحرمة لعارض النهي كذا في التقديرين
 القوي وفي شرح المنهاج للاسغوي فيه مباحة عند المعتزلة البصرية وبعض
 الفقهاء اى من الشافعية والحنفية كما قال في المحصول والمنقح انتهى تحصيله

لكلمة المطلق اسع خلق الاشياء والافعال دفعا للعبث يعني لو لم يكن
 الاشياء مباحة فانت كلمة المطلق وفائدة التي هي انتفاع العبد واذ كانت
 الحكمة صارا لخلق عبثا فالاباحة لتفصيل الحكمة وتعميد له فمع العبث فقولك تخصيصا
 مفعول له للاباحة وقوله دفعا بمفعول له لقوله تخصيصا وربك بما يمنع
 الاستلزام بين عدم الاباحة وفوات حكمه المطلق حتى يلزم العبث بجواز
 ان لم تكن خلق الاشياء ليست شئها لخلق فيصير فثياب عليه فتفصيل
 الحكمة فينبذ مع العبث وذكر ابن السراج في المختصر هذا المنع بقوله قلنا معناه
 بانه ملك غيره وخالفه ليصير فثيابا شئها فشرح القاسم عند في شرح
 بقوله والجواب المعارضة بانه ملك الغير فيجوز التصرف واكمل بانه خلقه
 ليستثنيه فيصير فثيابا عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبثا شئها والثاني
 الخطر اسع الحرمة وثبوت الحرج في حكم الشرع وهو قول معتزلة بغداد
 وبعض الحنفية والشافعية كما في التقرير وهو مذاهب طائفة من الامامية
 وابن ابي هريرة من الشافعية كما في شرح المنهاج لشلابيلز والنص
 في ملك الغير بخير اذ ذله يعني لو لم يكن الاصل المخطئ بل يكون الاصل
 الاباحة يلزم التصرف في ملك الغير وهو المذهب لانه فان الاشياء كلها
 ملك له بغير اذنه وقد مر في مسئلة شكر المنعم بانه يجوز ان يكون فيه اذنه
 عقله وقد يكون التصرف في ملك الغير بدون الاذن جائزا اذ المصلحة للمالك
 ضرر بذلك التصرف كالاستصباح بمصباح الغير والاستقلال بجدار الغير
 ولا يرد عليهما اى على القول بالاباحة والقول بان خطر اذنه كيف يقال

قوله واما المانع فانه
 الى ما في المتن
 المختص من انه
 انما خلق الله سبحانه
 الاشياء ليشيئ بها
 العبث فيصير
 فثياب عليه
 ١٤٥
 فثياب عليه
 الاباحة
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩

بالاباحة والخطر العقليين قبل الشرع وقد فرض ان لا حكم
 له اے للعقل حسن ولا قبح فيه اے فيما لا تدرك فيه جهة محسنة او
 متقبحة ككل الفوائد ليس في ان الكلام في فعل لا تدرك فيه جهة محسنة او متقبحة
 فلو كان ذلك الفعل مباحا او مخطورا لكان مما تدرك فيه جهة محسنة او
 متقبحة وهو خلاف المفروض في القول بالاباحة او الخطر مع هذا المفروض جمع
 بين المتناهيين لان الفرض اے المفروض ان لا علم لعله الحكم تفصيلا
 اعمى في فعل فعل ولا ينافي ذلك العلم اجمالا فحكم العقل فيه بالاباحة
 او الخطر اجمالا بحسب العلم الاجمالي لا ينافي عدم ادراك جهة محسنة او متقبحة
 ورمي باليدرك شيئا تفصيلا ويدرك اجمالا كالنتيجة في الشكل الاول بالقياس الى
 كبراه فانها يعلم فيها اجمالا لا اشتغالها عليها ولا يعلم تفصيلا فان نتيجة قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث يعلم اجمالا في قولنا كل متغير حادث فانه مشتغل على قولنا
 العالم حادث اذ العالم من افراد المتغير لا فوضيح ما ذكره القائل في شرح النظر
 ان هذا مما يذكره القاضي عند في آخر شرح المختصر وقال الفاضل ميرزا جعفر حاشية
 شرح المختصر قول فيه تامل لانه اذا علم العقل الحكم على الاجال في اكل الفاكهة مطلقا
 فيعلم الحكم المخصوص بفعل كاكل فاكهة الرمان مثلاً بضم الصغرى السهلة المحصول
 الى ذلك الحكم الكلي الاجمالي الحاصل من يعلمهم اللهم الا ان يقال المراد الحكم المخصوص
 ولا يتغير فيه من التمسك استحقاق قول يرد عليه مما اے على القول بالاباحة
 القول بالخطر انه يلزم جواز انصاف فعل واحد وهو الذرة لم تدرك فيه جهة محسنة
 او متقبحة بحكم بين متضادين وهو جوب الاباحة او الخطر في نفس الامر فان فرض علم

بالحكم في فعل يجوز ان يكون الوجوب مثلاً في نفس الامر والا كان لم يقم الاباحة
 او الخطر فيلزم ان تصاف بهذا الفعل بالوجوب والاباحة او الخطر في نفس الامر
 بما حكم ان متضادان ولا ينفق في دفع الايراد الاجمال والتفصيل كان
 اختلاف العلة بالاجمال والتفصيل لا يرفع التناقض امي المتضاد وهما
 الاجمال في علة معرفة لافي محل الحكم فالمعروض للتقيضين امي المتضادين
 واحد فتأمل لانه لا يلزم ان تصاف الفعل بحكمين متضادين في نفس الامر بل
 بحكم في نفس الامر وبحكم في زعم اهل المذهبين لافي نفس الامر على انه لا تضاد بين
 الاباحة بمعنى عدم الجرح في الفعل وبين الوجوب الثالث المتوقف
 بمعنى عدم العلم بحكم معين لان ثمة حكماً معيناً من الخمسة و
 لا ادعى ايها الواقع وهذا المعنى هو مختار الامام في الحصول والمختار والبيضاء
 في المنهاج وبشعر كلام ابن الحاجب المختصر وقول القاضي عضد في شرحه وذكر
 عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البردوسي قال عبد القاهر البغدادي
 وفيه التوقف عندهم اے من فعل شيئاً قبل ورود الشرع لم يستحق ليعمله
 من الله ثواباً ولا عقاباً والى هذا القول بالشيخ ابو منصور فانه ذكر في شرح
 التاويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لا حاط له في معرفة هذا القسم
 يعني فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الا
 ان يقدر ما يحتاج اليه الفقهاء في التوقف قول بعض الحنفية منهم ان
 الماتريدي وصاحب الهداية وحاتم اهل الحديث ذكره ابن امير الحاج في
 التفسير وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والى بكر الصيرفي من الشافعية

قوله فاقبل إشارة
 الى ان يستلزم الامر
 بالعلم بالذاتين
 والى الحكم بالعدم
 بالعلم بالخصوص
 نظر الشارع في خصوص
 الفصل وبين ان يكون
 بان الحكم الاجمال
 ٢٨
 متوقف على التوقف
 بالخصوص في التوقف
 واذا كان خطراً فحينئذ
 يجب العمل به الى الجواب
 بموجب عدم
 اقتضاء الفعل بالحكمين
 فتدبر يا صاحب
 رحمة الله تعالى

والاختاره الامام فخر الدين واتباعه ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وذكر عبد
 البعداوي وهذا هو الوقف مذموبا الى الحسن الاشعري وضار وابشر المرسي
 وبه قال اكثر اصحاب الشافعي قاله عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري في كشف البرزخ
 وقال ابن الجوزي ايضا في المشرع ناقلا عن المنتقى بعض الصحيح من مذمب اهل السنة
 ان الامام في الاستخبار بالتوقف عن سيد الشريعة ذكره المير في حاشية
 الاستبصار وفي شرح المنهاج قال اصحابنا وعامة اصحاب الحديث الا
 فيها التوقف وهو قول الاشعري انتهى وفي تعليقاته هذا صحيح عند
 في هذا الباب لان التوقف اصل التقوى في الامر المسكوت عنه وهو مذموب
 ابى بكر وعمر وعثمان واشباهم من الصحابة انتهى وفي الدر المختار ان الصحيح
 من مذمب اهل السنة ان الاصل في الاشياء التوقف والاباحة التي هي
 انتهى وذكره المحلى في شرح جمع الجوامع وأشار بقوله لهم اي المعتزلة الى نقل
 عن القاضي ابى بكر الباقاني من ان قول بعض فقهاءنا اى ابن ابى هريرة بائط
 وبعضهم بالاباحة في الافعال قبل الشرع انا هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن
 المعتزلة للعلم بانهم ما اشبهوا قاصديهم وان قول بعض ائمتنا كالاشعري بالوقف
 مراده نفى الحكم فيها انتهى أقول مورد اعلی القول بالتوقف هذا اى كون
 الحكم المعين من انفسه ثم عدم العلم بان ايها واقع يقتضيه الوقف في خصوص
 اى عدم العلم بالحكم نظر الى الفصل مخصوصه ولا يقتضيه عدم العلم بالحكم من قاعد
 كلية فلا ينافي العلم بالحكم ذلك الفصل بالاجمال وبقا عدة كلية محله فيكون
 ذلك الحكم حكما واقفيا لا يتوقف على ورود الشرع فلا توقف فتدبر لعل

۴۹
 لا یخفی علی الفطن ان هذا
 غیر الاراد الود علی الذی یسیر
 السابقین اذ یدار
 علی انتظار حکم الشرع
 ما اورد فافذ فیما
 منہ و حکم الله
 ۴۹

اشارة الى دفع الايراد بان القائلين بالتوقف يقولون بالتوقف بالنظر الى
 بخصوصه واما بالنظر الى القاعدة الكلية فلا يقولون بالتوقف قيل جميل قوله
 اقول هذا الخ ان كون حكم معين من الخمسة وعدم العلم بان ايها واقع يقتضي التوقف
 في خصوصية الحكم لا في نفس الحكم فلا يبين في العلم اجمالا بان ههنا حكما فكيف يصح القول
 بالتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مطلقا وفي قوله فتدبر اشارة الى جوابه بان مراد
 بالتوقف هو عدم العلم بالحكم بخصوصه لا عدم العلم بنفس الحكم فكيف يتبينه التفتية
 بعد اثباتهم انصاف الافعال لكل من احسن والقيح لذهابها اى بمعنى ثبت في
 ذات الافعال وبغير ما اى بمعنى ثبت في غير ذاتها قسموا الافعال بالاستقراء
 الى ما هو حسن لنفسه حسنا لا يقبل السقوط كالايمان اى التصديق
 القلبي للنبي صلى الله عليه وآله وسلم في جميع ما علم محبة بالضرورة من عند الله فلا
 وجوب الايمان لهذا المعنى عن المكلف بحال حتى الاكراه على تبديل الايمان بصد
 وهو الكفر او ما هو حسن لنفسه حسنا يقبل السقوط كالصلوة فانها منعت
 في الاوقات المتكررة فسقطت فقوله منعت آه جملة مستأنفة لتعليق السقوط
 والى ما هو حسن بغيره اى بغير ذاته وبواسطه غيره وهو الحق بكلاول اى ما هو
 حسن لنفسه وهو اسما السحق بالاول في ما اسما في الغير الذي لا اختيار
 للعبد فيه اى في ذلك الغير وجبته لا يكون ذلك الغير فعلا اختياريا خاصا
 لان يتصرف باحسن فيكون واسطة في ثبوت احسن فقط كالزكاة والصوم
 والحج شرعت نظرا الى المماثلة والنفس والبيت فان الزكاة مشروعة
 لدفع حاجة الفقير والصوم مشروع لتمر النفس واجب مشروع لشرع البيت

قوله كما يبين اى التفتية
 القلبي فانه لا ينقطع ولو يكره
 فانه كمال النفس بذاته
 فتدبر ١٢ منه اجمالا
 لا كالمصلحة منقولة
 وينقطع ايضا بالقيح و
 القياس اجمالا في القول
 المحال حسن لنفسه لذاته
 فتدبر
 فيختلف في
 من خارج ما قبل السقوط
 من السقوط على اعتبار
 من الاحكام والعراض
 على الاحكام على الذات
 اعتباره على الذات
 حكم كالضرورة في باب
 بغيره اى بغيره
 لغيره

ولم يكن يد من الحاجة لهذا الدفع ومن النفس لهذا القهر ومن البيت لهذا
المشرف نسبت المشرف وتبعية الى اسماجه والنفس والبيت وكون شرف البيت
محالا اختيار للعبد فيه ظاهر وعدم اختياره دفعه القهر فبالنظر الى الحاجة فان حاجته
ليست باختياره بل بحض خلق الله تعالى وعدم اختياره قهر النفس بالنظر
الى شهوتها التي يحتاج اليها القهر فانه عبارة عن مخالفة شهوتها وشهوتها
باختيار العبد بل بحض خلق الله تعالى واعلم ان ما قررنا به كلام المصنف رحمه الله
موافق لما ذهب اليه صدر الشريعة في التوضيح من ان الغير والواسطة هو دفع
حاجة القهر وقهر النفس وزيارة البيت انتهى وقره التفتازاني في التلويح كقول
فخر الاسلام اليه لكن تعقبه بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس
والصوم والحج فكيف تكون وساطة حسنها واما عليه السلام من ان الغير والواسطة
هو الحاجة والشهوة وشرف المكان فتعقبه التفتازاني في التلويح بقوله ونظر
اذا الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
كذلك الكسب وانتصر لهم ابن امير الحاج في التقرير باننا يلزم من كون الفعل حسنا لاجل
واسطة ان تكون الواسطة حسنة انتهى او ما هو حسن لغيره غير ملحق باحسان
فهو معطوف على قوله ملحق كالجهاد والحدود وصلوة الجنادة فانها
اي الجهاد والحدود وصلوة الجنادة في انفسها تعذيب عباد الله تعالى
في الاولين والتشبيه لعبادة الجاهل في الثالث لكنها حسنة بواسطة
الكفر والمعصية واسلام البيت فلم يوجد الكفر لم يجب الجهاد ولولم
المعصية لم يجب الجهاد ولم يكن البيت مسلما لم يجب صلوة الجنادة وانما

تقدم بوجه آخر
اشارة الى ان
الواسطة هي
الحسنات
التي يكون
فان دفعها
ان العبد

٨١
ما يكون حسن الفعل
لا بل شهوته
من
له
الله تعالى

اعتبرت الوسائط في هذا القسم لافي القسم الثالث لان الوسائط في هذا القسم
 اعني الكفر والمعصية والاسلام كما هو قول الجمهور واعلاء كلمة الله
 والزجر للجاني عن المعاصي وقضاء حق الميت المسلم كما هو قول صدقته
 باختيار العبد بخلاف الوسائط في القسم الثالث وهكذا انقسام القبيح
 فمن القبيح قبيح لعينه قبيح لا يحتمل السقوط كالشرك والزنا وقبيح لعينه قبيح
 يقبل السقوط ككل الميتة ليسقط قبحه في المحضنة وقبيح لغيره غير ملحق باهون
 لنفسه كصوم يوم العيد فانه قبيح لاجل كونه اعرضا عن ضيافة الله تعالى
 وكالبيع وقت النداء فانه قبيح لاقتضائه الى فوات الجمعة واما القبيح لغيره الذي
 هو ملحق بالقبيح لعينه لم اربانه في كلام القوم والبيان مثاله الغضب فانه
 انما حرم لتعلق حق الغير لكن هذه الوسائط مهددة وصار الغضب قبيحا بالذات
 الامر المطابق لمجرد ادعاء القربينة الله على خصوص حسن المحسن
 لنفسه او لغيره فتقوله مجر واحال كاشفة عن معنى الاطلاق ههنا هذا الامر للحسن
 لنفسه يعني يقتضيه حسن المأمور به لعينه لا يقبل السقوط اهلا كما
 اختاره شمس الاسماء السرخسي هذا النقل غير مطابق للاصل فان السرخسي قال
 والاصح عندي ان مطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه ولم يوجد في كتابه
 اثر عدم قبوله السقوط او للحسن لضيرة كما في البدائع ظاهر العبارة يدل
 على انه مختار صاحب البدائع وليس في كلامه ما يشعر بالاختيار حيث قال
 لما اقتضى الامر الايجاب وهو على انواع الطلب اقتضى اكل انواع حسن
 الشرع وهو كون المأمور به حسنا لعينه لا بدليل وهو اختيار شمس الائمة

وقيل بل لغيره لثبوت اقتضاء انتبه لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء
 اى ضرورة كون الامر حكما لا يامر بما لا يكون حسنا والضرورة انما تنقذ بعد
 فثبت به اى بالاقتضاء الادنى الذي يكفي لدفع الضرورة وهو الحسن
الباب الثاني من الابواب الاربعة من المقالة الثانية التي
 في الاحكام من مقالات المبادئ في بيان الحكم وهو اى الحكم عندنا
 اى عند اهل السنة والجماعة خطاب الله تعالى والخطاب توجييه الكلام
 نحو الغير لا فهم قاله القاسمى عند في شرح المختصر وهذا مفهومه بحسب اصل
 اللغة ثم نقل الى الكلام الموجب نحو الغير لا فهم وهو المراد به هنا اللهم اذ اريد بالحكم
 المعنى المصدرى فيجمل الخطاب على المعنى الاصل كذا ذكر السيد في حاشيته
 شرح المختصر وقال الفاضل القزوينى في حاشيته اقول ما سياتى في الشرح
 اى شرح المختصر حيث قال الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالاجاب
 نفس قوله افعلى بيا ثم تفسير الخطاب بالتوجيه لا بالكلام الموجب نحو الغير فلا حاجة
 الى النقل لكن كون الخطاب كلاما لفظيا او نفسيا يقتضى ان يراد المعنى المنقول
 اليه والاولى ان لا يرتكب النقل لانه خلاف الاصل بل حمل ارادة الكلام الموجب
 منه على انه معنى مجازى له انتبه وذكر الاسنوى في شرح المنهاج ان الخطاب
 هو التوجيه وخطاب الله توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا
 بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لانه الحكم الشرعى لا توجيه
 ما افاد لان التوجيه ليس بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز
 من باب انشاق لفظ المصدر على اسم المفعول انتبه قال الامدى في الاحكام

قوله خطاب الله تعالى
 انما توجييه الكلام الموجب
 ثم نقل الى الكلام
 قد سئل عن قوله
 حيث قال الحكم كما علمت
 خطاب الله تعالى
 افعلى بيا ثم تفسير الخطاب
 بالتوجيه لا بالكلام
 الموجب نحو الغير فلا حاجة
 الى النقل لكن كون الخطاب
 كلاما لفظيا او نفسيا
 يقتضى ان يراد المعنى المنقول
 اليه والاولى ان لا يرتكب
 النقل لانه خلاف الاصل بل
 حمل ارادة الكلام الموجب
 منه على انه معنى مجازى له
 انتبه وذكر الاسنوى في
 شرح المنهاج ان الخطاب
 هو التوجيه وخطاب الله
 توجيه ما افاد الى المستمع
 او من في حكمه لكن مرادهم
 هنا بخطاب الله تعالى هو
 ما افاد وهو الكلام النفساني
 لانه الحكم الشرعى لا توجيه
 ما افاد لان التوجيه ليس
 بحكم فاطلق المصدر واريد
 ما خوطب به على سبيل المجاز
 من باب انشاق لفظ المصدر
 على اسم المفعول انتبه قال
 الامدى في الاحكام

الخطاب اللفظ المتواضع عليه المقصود به افهام من هو متبني لفهمه فاختار باللفظ
 عن الحركات والاشارات المفهومة وبالتواضع عليه عن الالفاظ المهمة والمقصود
 به الافهام عن كلام لم يقصد به افهام المستمع فانه لا يسمى خطابا وبقوله من هو
 متبني لفهمه عن الكلام لمن لا يفهم كالثائم والطاهر عدم اعتبار الفقيه الاخير كمنشئ
 عنه شرح المختصر ولهذا يلام الشخص على خطابه لمن لا يفهم وبإضافة الخطاب
 الى الله تعالى خرج خطاب من سواه من الملائكة والجن والنس او لا حكم الا
 لله تعالى فان قيل اذا امر الرسول المكلف والسيد العبد وجب عليها الامام
 فقد ثبت حكم الوجوب من غيره سبحانه فلا يصح ان لا حكم بالمعنى المقصود
 الاحكام بحجاب بان ذلك الوجوب ايضا لا يحجب الله تعالى وامر بالانكشاف
 عن الايجاب الذي هو الحكم المتعلق بفعل المكلف اى البالغ العاقل خروجه
 ما ليس كذلك كالتقصص والامثال والآيات المتعلقة بصفات الله تعالى
 وفي التقرير قيل الصحيح وفي شرح المختصر للقاضي رحمه الله في شرح السبكي
 الا وضع لفعل المكلف مقام قول ابن السحاب وصدر الشريعة وغيرهما
 بافعال المكلفين ليتناول بالايهم من احكام مخصوص الجنة صلى الله عليه وآله وسلم
 وشهادته خيرية وصدره اقتضاء اى طلبا وهو اطلب الفعل وطلب التمسك
 وكلمة واحدة منها اما تمنا او غيره او تمييزا اى اباحتهم فخلقوا والله خلقكم
 وما تعلمون ليس منه اى من الحكم فانه وان كان خطابا لله تعالى
 المتعلق بفعل المكلف لكنه ليس فيه طلب الفعل ولا التمييز بل هو اخبار
 بحال لهم وههنا اى في هذا الحكم المذكور الجائز اربعة الاول انه اى

الحكم المذكور لا ينحس اى لا يكون جامعا فانه يخرج منه اى من الحكم المذكور
 الاحكام الوضعية التي وضعها الشارع لبيان تعلق شئ بشئ يكونه سببا او شرطا او
 ركنا او مانعا كالخطاب بان الدلو كسبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لهما
 والقراءة ركن لهما والنجاسة مانعة عنها فمنهم اى من الأصوليين من زاد
 في هذا الحكم قيما ووضعها فان الاحكام الوضعية كلها بوضع الشارع وتصل
 بجعله فان الدلو ك انما صار سببا لوجوب الصلوة بوضع الشارع له وجعله ايا
 سببا له وعلى هذا القياس الشرط والركن والمانع قال ابن الهام في التحرير والرد
 ودخل الوضعي في الجنس اذا اريد للاعم ويزداد او وضعنا انتهى وذهب صدر
 الشريعة في التوضيح الى ان الحق زيادة قيد الوضع وتعليقه التقدير الى في التلويح
 ومنهم من لم يزد قيد وضع فتارة يمنع خروجها اى خروج الاحكام
 الوضعية من الحد وهو قول الامام الرازي فان الاقتضاء اعم من الاقتضاء
 الصريح وهو الاقتضاء بدلا له واضحه كما يدل اقم الصلوة على اقتضاء اقامته
 الصلوة والضمني وهو الاقتضاء الذي لا يكون صريحا وكذا الدلو ك اعم من
 الصريح والضمني وفي الاحكام الوضعية اقتضاء وتخيير ضمنى اذ معنى جعل الدلو
 سببا لوجوب الصلوة وجوبا لا يتيان بالصلوة عند الدلو ك معنى جعل
 الطهارة شرطا للصلوة هو صحة الصلوة عند الطهارة وقس على هذا القياس في
 التقرير شرح التحرير لان وضع السبب الاقتضاء للفعل عنده اى السبب فعنى
 جعل الدلو ك سببا او دليلا للصلوة وجوبا لا يتيان بها عنده فرجع الى الاقتضاء
 ومضى جعل النجاسة مانعة من الصلوة حرمتها معها وجوازها دونها فرجع الى التخيير

قوله فان الاقتضاء
 اى سببا ان لا يتيان
 بل ان الاقتضاء كلفه
 متضمن له فان سببا
 انما لوجوب الصلاة
 قوة وجوب الصلاة
 عند الزيادة والتخيير
 شرط لا بد من التفصيل

١٥

باعتبار ما دام لان القيمة
 من تبييض شئ بغير لائى
 على الحكم الصريح وان
 بنفس من مثل
 قوله اعتبروا
 منه له حكم لهما
 لقاس

وعلى هذا القياس كما ذهب اليه فخر الدين الرافعي اختاره السبكي ومن شار الى
 توجيهه بهذا القاضي عضد الدين وانما لفظة المصنف انتهى والمصنف ابن الهمام
 صاحب التحرير ولما كان لقائل ان يقول ان قصر الله رسوله علينا من الشرع
 حجة والله على بيان الشرع فيكون والا على الاقتضاء الضمني فحلي تقديرهم لا اقتضاء
 يلزم كونه حكما منهم لم يعدوه من الاحكام فلا يكون المحذور مانعا فاجاب عنه بقوله
 والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها يعني للقصة اعتبار ان اعتبارا
 انها حكائية عما وقع فيها الاعتبار لا اقتضاء فيه اصلا وعدم عدده من الاحكام
 ايضا بهذا الاعتبار واعتبار انها واجبة الاعتبار المبدل عليه دليل ما يقع
 فهي بهذا الاعتبار حكم فالقائل ان اراد القصة بالاعتبار الاول فليزوم كونها
 حكما ممنوع وان اراد القصة بالاعتبار الثاني فقوله لم يعدوه من الاحكام ممنوع
 وهذا هو ما خرد مما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر من انه على ما قررنا
 لا يرد النقض بالقصص بانها تتضمن قوله فعل كذا حتى ثياب ثوباهم ولا تفعل كذا
 حتى لا يعاقب بعقابهم على لا في بعض الحواشي او دلالة القصة على فعل ولا تفعل
 غير مسلم بل القصة خبر لا يدل الا على ثبوت مضمونها وانما يفهم فعل ولا تفعل من مثل
 قوله اغتبروا وهو حكم لا محالة بخلاف سببية الزنا بوجوب الجلد فانه يدل على وجوب
 الجلد عند الزنا فالفرق ظاهر انتهى وما في التحرير ان الوضع مقدم
 عليه اسي على الاقتضاء فان الاقتضاء يفهم من السببية التي هي من جملة الوضع
 فكيف يكون الوضع مندرجا في الاقتضاء او المتقدم لا يكون مندرجا في الموضع
 فلا يصح القول بان الوضع مندرج في الاقتضاء الضمني لا يضر لصدق الاعم

قوله لا يضر فان
 الاقتضاء الاعم
 يصدق عليه
 السببية مثلا وان
 لم يصدق عليها
 الاقتضاء الصريح
 فالاعم لا ينافي

٨٦

من الوضع بل
 يوقف عليه
 سببية
 حكم الله
 في الزنا

يعنى للاقتضاء معنيين الاول خاص والثاني عام وما هو موخر عن الوضع معنى
 خاص ويقال له اقتضاء صيرجي وما هو شامل للوضع معنى عام شامل للاقتضاء
 الصيرجي والاقتضاء الضمني والماخوذ في التعريف هو بالمعنى العام لا بالمعنى الضمني
 وتارة يعنى كونها اى كون الاحكام الوضعية من المحدود اى من الحكم
 فان لا يسمى الاحكام الوضعية حكما وان سمي غير فاعلم ولا مشاحة
 اى لامضائق في اصطلاح غيرنا على تسميتها حكما فعليه تغيير التعريف ولا يلزمنا
 اصطلاح غيرنا قال المحلى في شرح جمع الجوامع اما خطاب الوضع الاقلى فليس من
 الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف انتهى البحث الثاني من جانب المغزلة انه
 الخطاب عندكم اى عند اهل السنة والجماعة اى الكلام النفسى يعنى
 بالخطاب بهنا الكلام النفسى القايم بذات الله تعالى ليس من جنس الحرف والصوت
 لا الكلام اللفظى الدال عليه وهو قد يسمى كسائر صفات الله تعالى والحكم حادث
 لثبوت النفس في الاحكام والناسخ لاحماله كان معدوما فيقال حرم شرب الخمر
 بعد ان لم يكن حراما وما ثبت قلما منه امتنع عدمه فما لم يمتنع عدمه كما حكم
 لم يثبت قدمه فهو حادث فالحكم اذن مبني للخطاب فلا يصح تعريف الحكم بالخطاب
 والجواب انا لانسلم ان الحكم حادث بل نقول ان الحادث هو التعلق اى تعلق
 الحكم بالعبث وانما ورد النسخ على الحكم باعتبار التعلق لا باعتبار نفسه والمعرف
 هو الحكم باعتبار نفسه وهو قد يميز اذ لم يثبت بذاته تعالى كالتحليل فصيح تعريف
 بالخطاب فافهم البحث الثالث ان حكم منقوض بالحكم افعال الصبي
 من مندابة صلواته وصحة بيعه عند اذن الولي كما هو مذمونا وجوب

الحقوق المالية في ذمته كضمان ما تلغه الصبي من مال الغير ولا تتم ادائه
 على الولي واجيب بانه اى الشان لا خطاب للصبي وانما الخطاب للولي
 المقرين اى تحرير الولي الصبي على الاعمال فمضى كون صلوة مندوبة ان لو
 ماور بان يحرمه على الصلوة ويأمره بها لقوله عليه الصلوة والسلام مرسوم بالصلوة
 وهم ابنا سبح وله اى للولي الثواب اى ثواب التحرير وعليه اى على الولي
 الاداء اى اداء الحقوق من مال الصبي فعنه وجوب ضمان ما تلغه الصبي عليه
 وجوب اداء ضمان ما تلغه الصبي من مال الصبي على الولي والصحة امر عقل
 يعرف بالعقل ليس من الاحكام الشرعية لانها تنفذ بالمطابقة اى يكون المالك
 به موافقا لما ورد به الشرع وهو امر يعرف بالعقل لكون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
 فادعوت حقيقة البيع من الشرع يعرف صوته وفساده بالعقل وفيه ما فيه
 اشارة الى ما قيل من ان صلوة مما يشاب هو به ولا يعاقب على تركه فكيف لا يكون
 منه وبالكن الفاضل القرباء في حاشية شرح المختصر اجاب عنه حيث قال انه
 ممنوع بل الثواب انما هو للولي عند المعرف فماتل انتهى ولعل في قوله فماتل
 اشارة الى ان القول بانه لا ثواب للصبي اصلا يعيد غاية البعد كيف ويلزم ان
 تكون صلوة الصبي الذي لا ولي له لغوا واجب عنه في التقرير شرح التحرير بانه ترتيب
 الثواب له اى للصبي على فعلها على وجه ظاهر فانه ليس من لوازم التكليف بل انه
 من فضله تعالى ان لا يضيع اجر من عمل الله والجن في قوله فيه ما فيه
 اشارة الى ان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعى واداء الولي حكم آخر
 مغاير له مرتب عليه واجاب عنه الفتاوى في التاويل واقتفاء الميرزا جان في

قوله وفيه ما فيه اشارة
 الى ما قيل ان صلوة الصبي
 مما يشاب هو به ولا يعاقب
 على تركه فكيف لا يكون
 منه وبالكن الفاضل القرباء
 في حاشية شرح المختصر
 اجاب عنه حيث قال انه
 ممنوع بل الثواب انما هو
 للولي عند المعرف فماتل
 انتهى ولعل في قوله فماتل
 اشارة الى ان القول بانه
 لا ثواب للصبي اصلا يعيد
 غاية البعد كيف ويلزم ان
 تكون صلوة الصبي الذي لا
 ولي له لغوا واجب عنه في
 التقرير شرح التحرير بانه
 ترتيب

٨٨

لا ولي له لغوا واجب
 ان يقال ان ترتيب
 الثواب ليس بواجب
 على التكليف بل جرى
 عادة تعالى ان لا يضيع
 اجر من عمل الله

حاشية شرح المختصر بان من عرف الحكم بهذا التعريف لا يرد الاعتراض عليه فانه
 مصرح بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوبه واما الحق من بانه وذلك على
 الولي وايضا فيلةشارة الى ان الصفة نوعان مقابل البطلان ومقابل الفساد و
 ما ذكرتم مقابل البطلان وسلمنا انه امر عقلي لكننا ليست مما نحن فيه والمراد في
 كون بيع الصبي صحيحا الصفة التي هي مقابل الفساد ولا نسلم انه امر عقلي بل هو امر
 شرعي البحث الرابع انه اى الشان يخرج عن حد الحكم ما ثبتت اى
 الاحكام التي تثبت بالاصول الثلاثة غير الكتاب من السنة والاجماع
 القياس فانها ليست بخطاب الله تعالى بل خطاب الرسول او خطاب المجتهد من
 من امته صلى الله عليه وآله وسلم والجواب عن البحث الرابع انه اى الاصول الثلاثة
 كما شقفة عن الخطاب اى خطاب الله تعالى ومعرفته له وهذا معنى كونها اوله الا
 فالثابت بها اى بالاصول الثلاثة ثابت به اى بالخطاب ولما كان القائل
 ان يقول ان نظم القرآن ايضا كاشف عن الكلام النفس فعد الثمثة من الكوا
 دون نظم القرآن تحكم محض وعده كاشفا يتلزم ان يكون هو اصلا ايضا كما
 كانت الكواشف الثمثة اصولا ومنه تكون الاصول خمسة اربعة اجاب عنه
 بقوله واما عدم عد نظم القرآن منه اى من الكاشف مع انه اى
 نظم القرآن كاشف عن الكلام النفس فلان الدال اى الكلام اللفظي الذي هو
 نظم القرآن كانه المدلول اى كانه عين الكلام النفس والكاشف يكون مغائرا
 لما هو كاشف له ولما كان يريد ان عد السنة والاجماع من الكواشف فالحق
 لما ذكره بعض الحنفية من ان القياس منظر بخلاف السنة والاجماع دفعه بقوله

قوله الكتاب
 والاجماع والقياس
 ليس بخطاب الله تعالى
 من خطاب الرسول
 عليه السلام

الطلب للفعل والحكم التحريم النكاح ذلك الطلب للكف او ثبت الطلب
 المجازم بظني اے بدليل فيه شبهة فلا يجاب فالحكم الايجاب النكاح ذلك
 الطلب للفعل والحكم كراهة التحريم النكاح ذلك الطلب للكف
 ويشاركانهما اے يشارك الايجاب وكراهة التحريم الافتراض والتحريم
 في استحقاق العقاب بالترك اے يشارك الايجاب الافتراض في الاستحقاق
 العقاب ترك فعلها ويشارك كراهة التحريم التحريم في استحقاق العقاب ترك
 الكف يعني لافرق بين الفرض والواجب في استحقاق العقاب ترك
 فعلها وكذلك لافرق بين الحرام والمكروه تحريما في استحقاق العقاب
 ترك الكف عنهما ومن ههنا اے من اهل مشاكة الواجب الافتراض
 في استحقاق العقاب ترك الفعل ومشاركة المكروه تحريما الحرام في
 استحقاق العقاب ترك الكف قال محمد بن كل مكره حرام فيجوز
 في لفظ الحرام ما راد في استحقاق العقاب ترك الكف للقطع بان محمد
 لا يكفر حامدا للوجوب والمكروه تحريما كما يكفر حامدا للفرض والحرام والحقيقة
 من الكلام المجاز منه ما فلا اے ابو حنيفة وابو يوسف انه اى المكروه
 الى الحرمان اقرب منه الى الحل لا عين الحرام لان المكروه ما ثبت
 بدليل ظني والحرام ما ثبت بدليل قطعي وبينهما فرق فالشراعية لفظ لا
 لان قول محمد حمول على التبرز وقول الشافعيين حمول على التخيبة هذا اى
 تحذرا واحفظه ولما كان في كلام الاصوليين وبهم التذاف بانهم قسموا
 الحكم مرة الى الايجاب والتحريم ومرة الى الوجوب والحرمه اشار المصنف

حقيقة قال السيد بعد ذكر الايراد المذكور وجوابه في حاشيته شرح المنقح
 وبهذا الجواب المذكور يجاب ايضا عما قيل ان الاحجاب من مقولة
 الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فكيف
 يصح القول بالاتحاد بين الداخلين تحت المقولتين بان دخول شيء تحت المقولتين
 باعتبارين مختلفين بانزاع دعوى امتناع صدق المقولات على شيء
 باعتبار ذات شئى اى مختلفة محل مناقشة انتهى قول السيد ولما
 كان يرد ان الشيخ صرح بان المقولات متباينة بالذات فلا تتصادق على
 واحد ولو باعتبارات مختلفة بل مصداقيهما مختلفة بالذات فلا مناقشة في
 دعوى الامتناع فاراد دفعه بقوله اقول الحاصل ان تصادق المقولات
 الحقيقية لم يلزم ههنا فان الخطاب بالنفس الذى هو الكلام بالنفس امر واحد
 من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالا اعتبار فصيحة
 عليه باعتبار انشابه الى الحكم الفاعل فعل اى سببية تثيرية وباعتبار انشابه
 الى الفعل المفعول انفعال اى سببية تثرية وذكره مولانا لفظ الملة والدين
 في شرح هذا الكتاب ان الفعل والانفعال لهما معنيان الاول التاثير مطلقا
 والتاثير كذلك وهما من المقولات والثاني التاثير المتجه شيئا فشيئا والتاثير
 كذلك كما في افادة النار سخارة في الماء وهما من المقولات فلا يجاب فعل
 بالمعنى الاول وكذا الوجوب انفعال بالمعنى الاول فلا يجاب والوجوب
 ليسا من مقولة الفعل والانفعال حقيقة بل محارزا واعتبارا وتصادقا
 المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد

قول تصادق المقولات
 لان الخطاب بالنفس الذى
 هو الكلام بالنفس امر واحد
 الكيف عندهم وليس بفعل
 ولا انفعال حقيقة
 الا بالا اعتبار ٢٢ منه
 شرح ٩٨

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى
 ان الشئ ليس بالمتباعد
 لا ينبغي ان يفتقد

ما قيل في حاشية شرح المختصر لميرزا جان بعد ذكر قول السيد رحمه الله تعالى
 حاصله ان الشئ الرئيس في الشفاء صريح بان المقولات متباعدة
 فلا تنصاف كان ولو بالاعتبار فان مراد الشيخ من المقولات المقولات
 الحقيقية لا الاعتبارية وكذلك لا يرد ما نقله ميرزا جان في الحاشية المذكورة
 عن حاشية شرح المطالع للسيد رحمه الله تعالى حيث قال وذكر قد مر
 في حاشية المطالع المقولات متباعدة بالضرورة فلا يندرج ما تصدق عليه
 احدهما فيما تصدق عليه الاخرى والاتصاف قد عليه المقولتان معا بل الاولى
 في الجواب ان يقال من قال بان الوجوب هو نفس الایجاب والتصاف الفعل
 لا من حيث قيامه بالفعل بل من قبيل التصاف الشئ بحال متعلقة وليس
 قال بعض الاصوليين معنى قولهم الفعل واجب انه ذو وجوب لا ان الوجوب
 قائم به كيف ليسم ان الوجوب من مقولة الانفعال او الكيف على ان يكون
 الایجاب من مقولة الفعل غلط لان المراد منه ليس هو التأثير لانهم جعلوه
 من قبيل الصفات لانه من قبيل قسام الكلام النفس عندهم فالاعتراض
 غلط في غلط ولا يحتاج في دفعه الى منع المقدمة الضرورية انتهى ولما فرغ
 رحمه الله عن تقسيم الحكم التكليفي الذي هو الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الحكم الوضعي
 الذي هو الخطاب الوضعي فقال ثم خطاب الوضع اے خطاب الله المتعلق
 بفعل المكلف بغير اقتضاء وتخيير الذی وضعه الله لبيان تعلوق شئ بشئ اصنافا
 منها اى من اصناف الحكم على الوصف اے وصف الشئ بالسيبية
 اى بكونه سببا لحكم والسبب في الاصطلاح هو الوصف المنضبط الذي دل

السبع عند
 ان كونه معرفاً لثبوت حكم شرعي وهي اسه السببية بالاستقرار
 لغيره بان وقتية منسوبة الى الوقت كالدلوكة اى ميلان الشمس وقت الزوال
 لوجوب الصلوة فان سببية الدلوكة لوجوب الصلوة وقتية لقوله تعالى
 اقم الصلوة لدلوكة الشمس ومعنوية منسوبة الى المعنى الذى غير الوقت
 كالا سكار للتخدير لقوله عليه الصلوة والسلام كل مسكر حرام رواد مسلم وغيره
 ومنها اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى بكون الوصف
 مانعاً وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون مانعاً للحكم لا للسبب بكون السبب
 موجوداً لكن لا يترتب عليه الحكم السبب لى مانع يمنع ترتب الحكم كالا بؤة اسه
 كون الشخص اما بشخص فى القصاص فانه اذا قتل الاب ابنه لا يحكم بالقصاص
 مع وجود سبب القصاص وهو القتل ظاهراً فالابوة منعت حكم القصاص
 مع وجود سببه او يكون مانعاً للسبب اى سببية السبب كالدائن فى الزكوة
 فالدين منع المال البالى للخصم الذى هو سبب لوجوب الزكوة عن كونه
 سبباً لوجوب الزكوة فالمديون المالك للخصم لا يجب عليه الزكوة ومنها
 اى من اصناف خطاب الوضع الحكم بكونه اى بكون الوصف شرطاً
 والشرط ما يكون عدمه مانعاً عن الشيء وهو ايضا نوعان فانه اما ان يكون
 شرطاً للحكم كالقدرة للتسليم اسه لتسليم المبيع للمشتري للبائع اى لصحة
 البيع التى هى حكم فان القدرة شرط لصحة البيع وجوازه او يكون شرطاً للسبب
 كالطهارة فى الصلوة فانها شرطت فى الصلوة لاجل سبب الصلوة
 وسببها اسه سبب الصلوة تعظيم البادى تعالى والتعظيم لفقد البادى

ابن كراهة
 ابن حبيب
 لا دخل في
 الموسع والقاضي
 قوله ابو جابر
 الموسع والكفاية
 والحق انه لا حاجة
 الى احد من
 انتبه من ترك
 سببا للعقاب

الطهارة هذا اى تخرها واحفظه والان بعد الفراغ عن تقسيم الحكم لشرع
 في بيان مسائل الاحكام التي هي من المبادئ ولنقدم عليها اى
 على المسائل تصريف الواجب وهو اى الواجب ما استحق العقاب
 تاركه في الجملة وزاد ابن الساجي في المختصر قوله في جميع وقته لا دخل
 الواجب الموسع والقاضي ابو بكر الباقلاني قوله بوجه ما حيث قال في
 حد الواجب ما يدوم تاركه شرعا بوجه ما انتبه لا دخل الواجب الموسع و
 واجب الكفاية والواجب الخير والحق انه لا حاجة الى احد من انتبه من
 تركه سببا للعقاب في الجملة كاف كما اشار اليه القاضي عضد ورواين احبا
 على ما زاد القاضي ابو بكر بعد الطرد فتعقبه القاضي عضد في شرح المختصر
 باثبات الطرد واستقراره لا يترك استحقاق عقليا عند حسنة فان الحسن
 والقبح عقليان عندهم وحسن استحقاق الثواب والقبح استحقاق العقاب
 او استحقاقا عا ديا عند الاشاعة فان عندهم لا استحقاق للعبد الا بعتبا
 ان العادة الالهية جبرت بان توصل الفاعل الى الثواب وتوصل التارك العقاب
 ولما كان يرد انه اذا كان ترك الواجب موجبا لاستحقاق العقاب يلزم
 عدم تخلف العقاب من التارك ولا يمكن الخلاص عنه فيلزم ان لا تنفع التوبة
 والشفاعة مع انها نافعة فاجاب عنه بان تخلف العقاب عن التارك لا ينافي
 واسم ان العفو من الكرم الالهى لا ينافي في استحقاقه وقيل في تعريف التوبة
 لدفع ما يرد على تعريف الواجب بما يعاقب تاركه من خروج الواجب الموعود
 من تركه مما اوعد به العقاب على تركه فيصير جارا للوعيد بالاعتقالات

كاف فاقبل قيل
 بيننا نظر لانه ان ترك
 بترك عدم
 فهو غير منفرد ولا يكون
 سببا للعقاب
 ان اريد الكلف
 فكله الماترك الواجب
 لا كلف لنفسه عنه
 ٩٤
 اقول ان لم ان في
 التوبة ولا يكون
 سببا للعقاب و
 سببا لتحقيقه في
 منتهى ان لا يفتن
 الا بالشرع لا يفتن

على من تركه ولما روي هذا التعريف ابن الحارث في المختصر بان ما يروى على ذلك
 التعريف غير متفق من هذا التعريف ايضا له صدق ابينا والله تعالى اعلم
 العقاب على الترك فيخرج عن هذا التعريف ايضا الواجب المعفو عن تركه ثم
 التفتت انا في شرح الشرح الى جوابه بانه قد ذهب بعض المتكلمين الى ان الخلف
 في الوعيد جائز دون الوعد انتهى وصححه المصنف رحمه الله تعالى بقوله
 ولا يخرج عن هذا التعريف العفو اسه الواجب المعفو عن تركه فان
 الخلف في الوعيد جائز لا ممتنع دون الوعد فان الخلف فيه ممتنع
 غير جائز وهذا الجواب بما قاله السيد رحمه الله تعالى في حاشيته
 شرح المختصر بان ايضا الله تعالى في قوله عن كون ما روي في الاخره
 خبر من الله تعالى فهو صادق قطعا والخلف يستلزم عدم الصدق فيكون
 تجويز الخلف باطلا البته ولما اعتذر عنه الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح
 المختصر بقوله يمكن ان يقال الايعاد ليس خبر اهل النشار والمقصود منه الاذار
 والتجويز وعدم جواز الخلف في الوعد ليس لانه كذب بل لخصوصية كونه
 وعدا يجب الوفاء به بل انتهى روي المصنف رحمه الله تعالى بقوله وتجويز
 كونه انشاء للتجويز كما قيل في حاشيته شرح المختصر لميرزا جان
 عدول عن الحقيقة بلا موجب يقتضيه فان الآيات لم تعد حقيقة
 الاخبار والانشاء معنى محاذي لها على ان مثله امي مثل هذا التجويز
 يحذر في الوعد ايضا بان يقال ان الآيات الدالة على الوعد انشأ
 بالتسريب فيجوز الخلف فيه ايضا فيمنع ما يروى في حاشيته

لو تم كونه انشا للتحليف لدل على ان لا عذاب في الواقع فان العذاب الواقع
 في النصوص الواردة انما هو التحليف والتعذيب دون الواتية فدل على بطلان
 العفو مطلقا لان العفو التجاوز عن سبب الحق المواخذة وعلى هذا ليس ^{المؤخذ}
 موعودة فلا تجاوز فلا عفو والكلام كان في خدو حقه اى العفو بعد
 التسليم وجوده لا اى العفو واذ لم يتم الاعتذار عن الرد بالجهل المذكور
 فلا بد ان يقال في الجواب ان الكافي في كلامه تعالى مقتضى ^{بطلان}
 العفو على ما ذكره الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر حيث قال
 اقول ههنا بحث لان الابعاد بالعقاب في كلامه تعالى على ما ذهب من قال
 بالعفو مقتضى عدم العفو وبعد تم التوبة عند الكل ولا يلزم الكذب على اى حال
 ورح لا يلزم الكذب في الابعاد على تقدير العفو فلا نقض على هذا التفسير
 فلا يخرج عن حد الواجب الواجب المصغر عن تركه فانه او عد بالعقاب
 على تركه وعدم العقاب على تركه للعفو اذ الابعاد في كلامه مقتضى عدم العفو
 فلا يلزم الكذب في الابعاد بعدم العقاب على تقدير العفو مستلزاما
 على الكفاية هو الواجب الذي تفرغ ذمته اكل منه بفعل بعض المكلفين وذكر
 الا بهر في حاشيته شرح المختصر قال بعض الفقهاء الواجب بالكفاية
 ما يحصل المقصود من شريعته بغير حصوله كما يجهاد فان المقصود من شريعته
 ايهادى حفظ الدين باذلال اعدائه تحصل بجهاد من اعدائه صادرا من اى
 بعض انتهى واجب على الكل اى كل واحد وهو قول الجمهور مقتضى كلام
 الامام في الاحكام ومختار الشيخ في العبد بين السبك كما ذكره ابنه التاج

قوله لو تم كونه انشا للتحليف
 انشا للتحليف لان
 لا تجاوز فلا عفو
 فخرج الجواب عن كل ما ذهب
 الى العفو فان كل ما ذهب
 الى العفو كان مقتضى
 بطلان العفو لان مقتضى

٩٩

قوله لو تم كونه انشا للتحليف
 ان الواجب على اى حال
 حيث هو ذموا كان على كل حال
 لكان مقتضى عدم العفو
 للطلب ومنه ان مقتضى العفو
 هو ما يحصل المقصود من شريعته
 على اى حال من حيث الابعاد
 منه الابعاد على كل حال
 وان مقتضى العفو مقتضى
 بالعرض ودفعة واحدة

قال الامام
 مقتضى العفو

في جميع الجوامع ومختار ابن الحاسب في اصوله وابن الهمام في التحرير وفي تفسير الكل
 بكواحد اخترنا عن الكل المجموع إشارة الى رد ما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب
 على الجميع من حيث هو وليسقط الواجب الكفا في اوجوبه عن الكل بفعل
 البعض كصلوة الجنائزة ولما كان يرد على الوجوب على كل واحد والسقوط
 بفعل البعض ان استقامه عن الباقيين رفع للطلب بعد تحقق الطلب فيكون
 نسخا فيقتصر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ اذ النسخ مع عدم الخطاب
 الجديد باطل فلا يسقط عن الباقيين دفعه بقوله ولا يلزم النسخ لان سقوط
 الآخر قبل الاداء قد يكون بقول رافع للحكم وهو نسخ وقد يكون لا نسخا
 علة الوجوب كاخترام الميتة مثلا فانه يحصل بفعل البعض فلهذا ينسب السقوط
 الى فعل البعض وهذا السقوط ليس للنسخ وايضا يجوز ان ينصب الشارع
 المارة على سقوط الواجب من غير نسخ اى من غير رفع للحكم بالكتابة حتى لو
 وقت ذلك الواجب تحقق الواجب بدون خطاب جديد ولا يراود دفعه
 ذكرهما التفتازاني في شرح الشرح والفاضل مبرز اجماعا في حاشيته على شرح
 المختصر وضع العلوي في حاشيته شرح الشرح ما ذكره في دفعه ثانيا
 وقيل الواجب على الكفاية واجب على البعض وهو يقتضي كلام الامام
 في الحصول ومختار التاج السبكي في جميع الجوامع وبه جزم البيضاوي
 في المنهاج ثم انتقل في هذا البعض فتبيل هو مبهم قال السبكي في جميع الجوامع
 وانتشار البعض مبهم انتهى فتبيل مبين عند المنكر عندنا الدليل لنا
 على ان اختيارنا من الوجوب على كل واحد انتم الكل بتركه اى بترك الواجب

بالاتفاق فكلما الابهام الاول لا يصلح مانعا عن الوجوب فيجوز الابهام على
 بعض مبهم في الواجب الكفائي حاصله قياس الواجب على الكفاية على
 الواجب النجبر قلنا في الجواب بان قياس الواجب الكفائي على الواجب
 النجبر بقياس الابهام في المكلف على الابهام في المكلف به قياس مع الفارق
 فان الواجب النجبر بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المعين ترك المبهم
 والواجب الكفائي بالابهام في المكلف يستلزم تأثيم المبهم ترك المعين
 وتأثيم المعين ترك المبهم معقول وتأثيم المبهم ترك المعين غير معقول
 فالابهام المكلف مانع دون ابهام المكلف قيل في شرح الشرح
 للعلامة التفتازاني في رد المحتار بان لزوم تأثيم المبهم انما يصلح لو كان
 مذهب القائلين بالوجوب على البعض اثم البعض المبهم ترك الواجب على
 الكفاية وليس كذلك بل مذهبهم اثم الكل اسي الجميع بسبب ترك
 البعض على ما يدل عليه قولهم لانا اثم الجميع باتفاق فلا يلزم تأثيم المبهم في
 الواجب الكفائي قلنا في الجواب عن الرد المذكور اتباعا لما ذكره الابهام
 في حاشية شرح المحقق والفاضل القرا باشي في حاشية شرح المحقق ايضا
 ترك البعض يقتضي او لا وبالذات اثم البعض والكان ترك البعض من
 حيث الابهام والانتشار يؤول الى ترك الكل فيرجع الى اثم الجميع ثانيا
 وبالعرض بواسطة وجود ترك البعض في ترك الجميع وعدم اولوية البعض
 دون البعض فيلزم تأثيم المبهم او لا وبالذات وهو غير معقول بخلاف
 تأثيم المعين ترك الواحد الغير المعين او لا بالذات فانه معقول اقول

لم يرفع ما قلنا في الجواب عن الرد اننا لا نسلم ان تاشيتم المبهمة مطلقا غير معقول بل
 الغير المعقول تاشيتم المبهمة من حيث انه مبهم وانما يلزم ههنا تاشيتم المبهمة بتاشيتم فرد
 معين منه وهو الكل لان مراد القائلين بالوجوب على البعض المبهمة البعض
 المبهمة بالتشمل البعض فقط والبعض مع غيره وهو الكل لا البعض فقط فيكون
 الكل من فرد البعض المبهمة فان الكل اذا اتوا به اى يذ لك الوجوب
 اتوا بما وجب عليهم اتفاقا بين القائلين بالوجوب على الكل والقائلين
 بالوجوب على البعض فاشم الكل فرد من اشم البعض كما ان اتيان الكل كان فردا
 من اتيان البعض وهذا المختص بتاشيتم المبهمة وهو تاشيتم المبهمة بتاشيتم فرد معين منه وهو
 معقول البتة لانه اى هذا المختص بالتاشيتم لا ينافي التحصيل اى تحصيل المبهمة المبهمة
 الغير الجامع للكل اى من حيث انه مبهم غير معقول بالتاشيتم وتاشيتم المبهمة كذا غير
 لازم ههنا فتفكر بعد اشار الى ان الوجوب على البعض المبهمة انما يوجب تاشيتم البعض المبهمة
 لا تاشيتم فرد معين من ذلك البعض المبهمة وهو يدعى الاستحالة وقالوا
 في الاستدلال ثالثا بان التفقة والانداز واجبان على الكفاية وصرح
 بوجوبهما على طائفة غير معينة من الفرق في كتاب الله تعالى قال الله تعالى
 لولا نفر على كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وينبذوا اقوامهم
 اذا رجعوا اليهم اى لما خرج من كل جماعة عظيمة جماعة صغيرة ليتفقهوا
 الدين وينبذوا اقوامهم بعد التفقة اذا رجعوا اليهم اما الوجوب فمستفاد من
 الداخلة على الماضي الدال على التدعيم واللوم وانما انه على طائفة غير معينة
 فظاهر كذا ذكر السعيد في حاشيته شرح المختصر قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال

بان قول الله تعالى ما اودع بالسقوط للوجوب على الجميع بفعل البعض فيقال
 ان فعل الطائفة من الفرق مسقط للوجوب عن الجميع فلا يدل قوله تعالى على الوجوب
 على البعض بل السقوط عن الجميع بفعل البعض جميعا بين الأدلة المشبهة لا يجوز
 على الجميع وبين هذا وقول دليلنا على الوجوب على الجميع والاضا دل قوله
 عليه السلام طلب العلم قرينة على كل مسلم وسنة على جميع النفوس على الجميع
 وان لم ياول قوله تعالى يلزم الغاء بعض الأدلة بالكلية والجميع اولى من
 الغاء دليل بالكلية ثم قال الشيخ ابن الهائم في التصريح بالشكل الوجوب
 على البعض بدليل السقوط بفعل البعض بسقوط صاوة الجنادة التي هي اجبة
 على الكفاية كما صرح به غيره واحد من الخفائية والشافعية وحكموا بالاجماع عليه
 كما في التقرير بفعل الصبي العاقل يعني ان الصبي العاقل صاوة الجنادة
 تسقط عن الباقيين كما هو اى السقوط الاصح عن الشافعية وذكر ابن
 امير الحاج في التقرير ولا يخضر في هذا منقول فيما وقفنا عليه من كتب المتأخرين
 وانما ظاهر اصوله عدم السقوط كما هو غير خلاف انتهى مع انه لا وجوب عليه
 اى على الصبي العاقل ولا انتفاء لعلة الوجوب ولا نسخ بهنا ولا ينقطع الواجب
 الا باوا من وجب عليه او بانتفاء علة الوجوب او بالنسخ فكيف السقوط اقول
 في اجواب عن الاشكال انه لا اشكال فان ذلك السقوط كسقوط الدارين
 الواجب على الدين بآداء المقبرج اى المحسن مع انه لا وجوب لاداء الدين
 على المتبرع حاصله انه ربما يكون المقصود من ايجابه شئ خروجه في الوجوه فافاد
 وجه بافاد من لا وجوب عليه لبيق الوجوب لمحصل المقصود كما في حقوق العباد

من سقوط المدين الواجب على المديون بأداء المتبرع أو المقصود كان من شأنه
إلى الدائن وقد وجد بأداء المتبرع فسقط الوجوب عن فئة المديون لحصول
المقصود قال ابن الهمام في التحرير والحوار بتقديم يعني الجواب عن هذا الإشكال
بما تقدم من أن المقصود الفعل وقد وجد فأنسبه المصنف إلى نفسه أشار إليه
ابن الهمام في التحرير مسند علماء الجواب عن من أمور معلومة صحيحة مما لا يخفى
الفقهاء والأشاعرة كالإمامي وابن الحارثي هذا لفظ التقرير وذكره الاستاذ في
شرح المنهاج بما نصه هذا نقلة الإمام في المحصول عن الفقهاء فقط ولم ينقل عن
الاصوليين تضمنها بما وافقتهم ولا مخالفتهم بل ظاهراً كلامه المخالفة لانه البطلان
ما استدلوا به وكذلك فعل صاحب الحاشية والتحصيل نعم نقلة الإمام عن الفقهاء
والأشاعرة وأرضاء واختاره أيضاً ابن الحارثي انتهى وفي قوله جميع شعائر
بأن من قال بالجميع أو البعض المعين نسب إلى عدم صحة الجواب عن من أمور
معلومة كذا في الفتاوى في شرح الشرح وهو أي ذلك الأمر الواجب
المختص اصطلاحاً شخصاً الكفاية في كفارة اليمين في قوله تعالى تكفارة
عشرة مساكين من أوسط ثلثهم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فهذه الجواب
أحد الأمور الثلاثة من الإطعام والكسوة والتحرير بخلاف باقي الكفارات لأنها مشتركة
وليس فعل واحد منها موكولاً إلى اختيار المكلف كذا ذكر الأبرسي في حاشيته شرح
وقيل أن الجواب عن من أمور معلومة غير صحيح وكل ما يري فيه ذلك فهو الجواب
بالجميع انتهى جميع الأمور ويستتبع وجوبها في بعض البعض كما أن الواجب
الكفائي واجب على الكل ويسقط عن الباقيين بفعل البعض فلم يأتى المكلف

بالجميع اى جميع الامور الواجبة ليستحق ثواب ولو ترك الجميع
 اثم من ترك واجبات اقول ذلك اى القول بانه ايجاب بالجميع
 فخرج جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز اجتماع الجميع كمنصب
 احد المستعدين للمامة الكبرى فانه واجب مخير على المخلق ونصب الكل
 حرام فكيف يستحق الا فى الكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم قال قول
 بانه ايجاب بالجميع مع التفرع باطل ثم لهذا الاحتمال اى احتمال لايجاب
 بالجميع وان نسبة صاحب المنهاج الى المعترلة وابن الحاجب لمختص وابن
 امير الحاج فى التقرير الى بعضهم لكنه مما لم يشتهر فانه مذموم غير مشهور
 من المعترلة واما المشاهير منهم فيدعون الوجوب على الجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال
 بكل واحد فخرج عن عبدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل
 واجب واحد وتركه كما فسر وجوب الجميع الواكعين به كذا ذكره الفاضل ميرزا جان
 فى حاشيته شرح المختصر وذكر العلامة القفاز فى شرح الشرح والطحاوى
 المعترلة القول بانه يقتضى وجوب الجميع على التخيير وفسره الواكعين اى البصريين
 من المعترلة بانه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاثبات به ولا يكلف ان يجتهد
 اياها كان وهو يعينه مذموم الفقهاء لكنه بيا فى ما ذهب اليه بعض المعترلة من
 يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتي بواحد سقط عنه الباقي بناء على ان الواجب
 قد يسقط بدون الاداء والى ان كان جمهورهم على خلاف ذلك قال الامام اى لا يثاب
 فى البرهان ان اباهاشم اى من المعترلة قد اعترف بان تارك اتصال الكفاية لا يثم
 اثم من ترك الواجبات ومن اتي بها جميعها لم يثب ثواب واجبات لوقوع التثاقل

قوله ان لا يقال
 قد نسب هذا القول
 الى بعض المعترلة لكن
 المشايخ منهم يرون
 ان الواجب بالجميع
 يقتضى انه لا يجوز
 الاخلال بالكل وانما
 فعله يخرج عن التكليف

١٠٦

ولا يثاب ولا يعاقب
 الا على فعل واجب
 واحد وتركه عار
 صحة العقد
 تحكيم

بواحدة وقيل ليس بواجب الجميع ولا واحد منهم من الامور بل هو واحد مطلق
 عندنا ومعين عندنا تعالى وهو اى التعيين بالفعل يعنى ذاتي المكلف
 بواحد من الامور فلهذا اتي بواجب عليه عندنا لانه فيختلف الواجب بالنسبة
 الى المكلفين باختلاف افعالهم فمن اتي بالاطعام والكسوة فهو الواجب عليه من استغنى
 بالاعتناق فهو الواجب عليه وهذا القول ليسى قول التزاحم لان الاشاعرة
 عن المعتزلة والمعتزلة يروونه عن الاشاعرة كما قال في الحصول ولما لم يغير
 قائله غير المصنف ليعنى صاحب المنهاج عنه بقوله قيل وهذا المذهب باطل
 هذا ما ذكره الاسفندي في شرح المنهاج وقال ابن امير السجاس في التفسير
 وتعارض الفرقين على فساده فاذا لا يبرهن نقله عن احد هما كما قال السجاس
 قال والله لم يقل به قائل انتهى ومرد هذا القول بان الوجوب يجب
 ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل اذا امتثال بعد الوجوب لان الامتناع
 بالواجب عبارة عن الاتيان بالواجب من حيث انه واجب والفعل مع
 الامتناع فقبلية على الامتناع مستلزم لقبليته على الفعل واذا كان الوجوب
 قبل الفعل فلا يكون متحصلا بالفعل والا يلزم تقدم الشئ على نفسه وكونه
 معينا بالفعل بوجوب كونه متحصلا بالفعل فافهم فانه دقيق وقيل الواجب
 هو واحد معين لا يختلف بل هو على تعيينه لكن ليستقط الوجوب عن
 ذمة المكلف به اى بذلك المعين وبالاخر اى بغير ذلك المعين
 قائل هذا ايضا بعض المعتزلة كما نض عليه الاخرى في الاحكام وابن الحبيب
 في المختصر والمحل في شرح جمع الجوامع واقره القاضى عضد في شرح المختصر

قوله وقيل ليس
 سى بالاولى
 الاشاعرة يروونه
 والمعتزلة عن
 ولما قال السجاس
 في التفسير

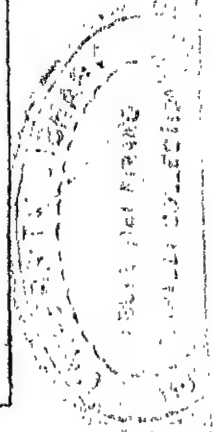
١٠٤

قوله وقيل ليس
 اعلم ان الوجوب
 انما يكون قبل
 ولو في علم البارى
 فروع الوجوب لان
 نتائج العلوم فذكر
 منه

سبحانه
قوله واغفر للمؤمنين
اقول يا منصف
يا جامع بين المؤمنين والمؤمنات
يا جامع بين المؤمنين والمؤمنات
يا جامع بين المؤمنين والمؤمنات
يا جامع بين المؤمنين والمؤمنات
يا جامع بين المؤمنين والمؤمنات
يا جامع بين المؤمنين والمؤمنات

والم يقل به احد قتال
١٢ من شرح
اشارة قوله انه معلوم
ليس جهولا الى ان غير المتعبر
للمن الوجه المطلوب
بوجوده فالحق غير متعبر
باعتبار احد في عبوديه
دون وجه فالحق لم يتجهلا
لاستحقاقه

اى احد الامرين والتخيير فيه اى فى احد هما بين الفعل والترك ^نتتينا قضا
 نوضيحه ما ذكره القاسمى عنده وغيره فى شرح المختصر وحاشيه من انه
 لو كان الواجب واحدا لا يعينه من حيث هو احد ما بينهما لكان التخيير فيه
 السجائز تركه واحدا لا يعينه من حيث هو احد ما بينهما لان الكلام فى
 الواجب الذى خير فيه فاذا كان الواجب الواحد المبهم كان التخيير فيه ايضا
 الواحد المبهم فالواجب التخيير فيه ان تعدد الزم التخيير بين واجب وغير واجب
 وهو يرفع حقيقة الوجوب كما تقول صل او كل اخبز لاستلزامه جواز ترك
 كل مطلقا من غير انتم اذ للكل ان يختار غير الواجب لكان التخيير وتركه لعدم
 الوجوب وان اتحد الزم اجتماع التخيير وهو جواز الترك والوجوب وهو عدم
 جواز الترك فى شى واحد وانما متنا قضان قلنا فى الجواب الواجب
 الواحد المبهم وهو المفهوم الكلى الذى هو مفهوم الاحد الدائر فى المعينيات
 ولم يتخير فيه والتخيير فيه ما صدق عليه ذلك المفهوم وهى المتعينات اى
 كل واحد منها لم يجب منه شى لانه لم يوجب معيناً والكمان يتاوى به لولا
 لتضمنه مفهوم احداً ولقد ما صدق احداً ما اذا تعلق بمفهوم احداً بالوجوب
 والتخيير فلا بد ان يكون ذلك باعتبار تعدد ما صدق عليه هذا المفهوم لاستحالة
 تعلقها به من حيث هو واستحالته من حيث صدقه على شى واحد وهذا التعدد
 يابى كون متعلق الوجوب والتخيير واحداً معيناً فاذا تعلق بمفهوم احداً باعتبار
 تعدد ما صدق عليه الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه
 قد قيل اوجبت عليك احداً او خير لك ترك احداً وليس هذا الايجاب بالتخيير



بالقياس الى هذا الكل في نفسه بل معناه ان ايها فعلت حازك ترك التبا
 وامي اشتركت وجب عليك الثالث فليس شي معين من الثلثة موصوفاً
 بجواز الترك على التعيين او بالوجوب على التعيين بل كل واحد لصلاح على البديل
 بهذا تارة وبذلك اخرى وليس التخيير بين الواجب وغير الواجب بهذا المعنى
 ممتنعاً انما الممتنع التخيير بين واجب قد انصف بالوجوب على التعيين وبين
 غير واجب انصف بعدم الوجوب على التعيين كالصلوة واكل الخبز وسننوخ
 ذلك بما اذا حرم الشارع واحداً من الامرين ووجب واحداً منهما وان
 ذلك لا يتصور بالقياس الى نفس المفهوم الكل بل معناه ان ايها فعلت
 حرم الآخر وايها تركت وجب الآخر فقد خير بينهما وبين واجب محرم لم يقيد
 ذلك في الواجب لم يرفع حقيقة الوجوب كذا ذكر السيد في حاشية
 شرح المختصر فقد وضع ما قال المصنف رحمه الله وذلك اى وجوب
 المبيهم مع التخيير في المتعينات جاز كوجوب احد النقيضين معهما كما
 كل منهما اى النقيضين فانه جائز واقع والمقولة قالوا ثالثاً الوجوب
 بالجميع اى جميع الامور المعلومة في الخير كالواجب على الجميع اى جميع المكلفين في
 الواجب على الكفاية حاصله قياس الواجب المخير على الواجب بالكفاية
 بان الواجب بالكفاية واجب على كل واحد على هو المتعارف عندكم ويسقط بفعل البعض لانه
 يسقط وجوبه عن كل واحد بفعل غيره وكذا الواجب المخير يكون كل واحد من الامور
 المعلومة واجباً ويسقط وجوب كل واحد بفعل غيره فان مقتضى الحكم بشمول
 الوجوب فيهما اى في الواجب المخير والواجب على الكفاية والامر بالجميع

بينهما واحد وهو اى المقتضى حصول المصلحة اى مصلحة الفعل الواجب
 بهنهم فحصل مصلحة الفعل الواجب على الكفاية لصدره عن بعض المكلفين
 مبهم فحصل مصلحة الواجب النجى بفعل احد الامور مبهما قلنا فى الجواب ان
 قياس الواجب النجى على الواجب بالكفاية قياس مع الفارق لان فى الكفاية
 مانع عن الوجوب على واحد مبهم وهو تاشيم واحدا لا بعينه وفى النجى ليس
 بمانع عن وجوب واحد مبهم اذ وجوب واحد مبهم يتلزم تاشيم واحد معين
 تبرك واحد لا بعينه لا تاشيم واحد لا بعينه وقاشيم واحد لا بعينه غير معقول
 بخلاف التاشيم بتوك واحد من الامور لا بعينه فانه معقول فدلنا
 عن الوجوب على واحد مبهم فى الكفاية لما نفع لاي واحد فى النجى وحاصله على
 ما ذكره السيد فى حاشية شرح المختصر ان علته الحكم لشمول الوجوب فى الكفاية
 ليست ما ذكرتم فقط بل ذلك مع استحالة تاشيم واحد من المكلفين وفى النجى
 قد فقد النجى التاشيم فلا تيم القياس انتهى وبيانه على ما ذكره الابرار فى حاشية
 شرح المختصر ان الوصف الذى ذكرتم وهو حصول المصلحة بواحد مبهم انما
 يقتضى ظاهرا كون ما يتعلق بالوجوب من المحكوم عليه به واحد مبهما لا كل واحد
 فالمقتضى الوجوب على كل واحد فى الكفاية هو هذا الوصف مع انضمام ضرورة
 وعنت الى مخالفة الظاهر اليه وذلك لان الوجوب على واحد مبهم يقتضى تاشيم
 واحد مبهم وهو غير معقول هذه الضرورة ليست موجودة فى الفرع وهو ان
 النجى اذ تاشيم شخص معين تبرك واحد مبهم من امور معينة معقول فلا يعبد عنه انتهى
 والمقتضى القائلون لوجوب الواحد المعين عند الله تعالى دون الناس المتعين

بفعل المكلف قالوا في الاستدلال بان الله تعالى علم ما يفعله المكلف بشي
 علمه تعالى له فيكون هو الواجب عليه في علمه لان ما يفعله فهو اي ما يفعله
 الواجب عليه انطقا واما ما فعل فقد اتى بالواجب اتفاقا كذا ذكره القاضي
 عضد في شرح المختصر وقال الفضل ميرزا جان في حاشيته دعوى الاتفاق
 مما لا يساعده الخصم قلنا في الجواب ان ما يفعله هو الواجب لكونه اي من
 ما يفعله احدها اي احد الامور لا بخصوصه اي لا بخصوصية ما يفعله من كونه
 اطعاما او كسوة او اعتقا مثلكا لانا نقطع بان الخلق فيه سوار والواجب على زيد
 هو الواجب على عمرو ولا تفاوض في ذلك بين المكلفين الا باعتبار الاختيار
 وكون التكليف في الامور ان الواجب في الخير هو واحد معين عند الله لا يختلف
 قالوا في الاستدلال او لا يجب ان يعلم الاخر الواجب فيكون الواجب
 معلوما لله تعالى فيكون الواجب معينا عنده تعالى ضرورة ان
 كل معلوم متعين في نفسه متميز في نفسه والمبهم الغير المعين لا يعلم قلنا في
 الجواب ان الله تعالى الامر يعلمه اي يعلم الواجب حسب ما اوجبه
 مطابقا لما اوجب هو تعالى ذلك الواجب فان العلم تابع للمعلوم
 فاذا اوجب واحدا مبهما غير معين من الامور وجب ان يعلم كذلك اي واحدا منها
 والالهام يكن عالما بما اوجبه لا بهام في مفهوم الواحد المبهم من الامور فانه معين
 انما الالهام في مصداقيه وقالوا في الاستدلال ثانيا بان الله تعالى المكلف
 بالكل اي بكل الامور معها اي على سبيل الاجتماع فالا متشاكل بامر الامر
 اما بالكل اي بانيان مجموع تلك الامور فيجب الكل اذ الامتثال هو الاتيان

قلنا قالوا علمه اي
 يلزم منه انه لو لم يفعل
 شيئا لم يكن واجبا
 شيئا باطل اتفاقا
 وذلك باطل لان
 ان يقال معينه انه لو
 علم بفعل ذلك الشيء
 علم بوجوده و
 الوجود والمعلوم و
 لا يخفى ما فيه

١١٣
 قلنا في الواجب
 يلزم منه انه لو لم
 يفعل شيئا لم يكن
 واجبا وذلك باطل
 اتفاقا لان يقال
 المعنى انه لو فعل
 ذلك الشيء ففهم الوجوب
 والمعلوم ولا يخفى
 ما فيه

بالامور الواجب او الامتنال بكل واحد من تلك الامور على انفراد فليكن
 تعدد العلل التامة على معلول واحد وهو الامتنال او الامتنال
 بواحد لا يعينه اى غير معين وهو اى الواحد لا يعينه غير موجه في
 الخارج والامتنال لا يكون الا بالوجود لان المعدوم لا يمكن ان يتبين
 المعين للامتنال فحلم ان الواجب هو المعين اقول في الجواب باختصار
 الشق الاول وهو الامتنال بكل وناقلا لوانه يلزم وجوب الكل على هذا
 فهو ممنوع لانه لا يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل وانما يلزم
 وجوب الكل لو لم يكن الامتنال بكل اى بكل واحد بدلا من ان يكون اجتماعا
 وبهنا ليس كذلك لانه اذا اتى بواحد منها يكون متمثلا ايضا لا تدرى
 ان عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان
 المجموع من عدمى الجزئين هو العلة التامة لعدم الكل فيجوز ان يكون
 كل واحد من الواحد والمجموع علة للامتنال فيحصل الامتنال بالواحد بالجمع
 ايضا واجاب القاضى ايضا وفي المضاجع عن الاستدلال الثانى بان
 الامتنال بكل يعنى باختصار الشق الثانى وهو الامتنال بكل واحد من تلك الامور
 وناقلا على هذا الشق من لزوم تعدد العلل فهو مدفوع بان تلك الامور
 ليست علة حقيقية للامتنال بل هى على شرعية ومعارف مختصة لا تؤثر
 ولا استحالة في تعدد العلل الشرعية واجتماع معارف على معرف واحد
 كالعالم المعروف للصانع وانما المستحيل تعدد العلل الحقيقية والعلة الحقيقية
 هو الواجب سبحانه وتعالى ولا تعد فيه اصلا وفيه نظرا ههنا سبب

قد اقول لا يلزم
 انه اعلم ان التحقيق ك
 مندر اليه في الاول
 الرابع ان العلة التامة
 لعدم الكل هو طبيعة عدم
 يجوز مطلقا اى سواء كان
 متحققا في عدم جزء واحد
 او في عدم جزئين فذلك
 الامتنال بهما مطلقا
 من حيث الثانيان
 بواحد او اثنين متساو
 معا فاذ اتى بهما معا فاما
 متحقق الامتنال بالكل لان
 مطلق الامتنال متحقق في
 هذا النوع من اجتماع
 يلزم وجوب الكل بالامتنال
 بكل

امتناع تعدد العلة كما هو في العلة الحقيقية موجود في العلة الشرعية فالقول
 باستحالة التعدد في العلة الحقيقية دون العلة الشرعية تحكم وأستأذنا واستأذ
 مولانا بحر العلوم قال لأن لهذا المعرف سبوة بالعلل العقلية ويلزم من الافتناع
 فيها الامتناع ههنا وهذا مناف لما يحقق المصنف من تجويز تعدد العلة في
 باب القيس انتهى والواجب ان كان لادائه وقت مقدر شرعا فهو وقت لصلاة
 والامطلق وغير موقت كالزكوة فانها تجب بعد حولان الحول وليس لها
 وقت مقدر وهذا تقسيم لوقت الواجب الموقت فيقال الوقت في الواجب
 الموقت اما ان يفضل ذلك الوقت عن الواجب الموقت بان يمكن ان
 يؤدي الواجب يعني قدر من الوقت فيسمى ذلك الوقت ظرفا للوقت
 محلا للواجب وموسعا لتوسعه ويسمى ذلك الواجب ايضا موسعا لوقت
 الصلاة وهو اى ذلك الوقت الفاضل بسبب جوباي وجوب ذلك الوقت
 كالصلاة او بسبب هو المفضل الى الشيء والمعروف له والوقت كذلك كما ان وقت
 الصلاة اذا جاز وجبت الصلاة ولا تجب قبله وظرف للمؤدي كالصلاة
 وشرط للاداء اى لا اوار ذلك الواجب وقت الصلاة فان اوار الصلاة مثلا لا يحصل الا
 بوقتها وبالعدم الوقت ينعدم اوار الصلاة ولا ينشئ بالشرط الا اذا وهى
 اى كون الوقت شرطا لا اوار الحكم في كل واحد من المقتضى وليس المظروف في المقتضى
 لان المشرط اوار المظروف هو المودى كالصلاة والاداء غير المودى وما
 قال ابن الهمام في التخصيص اثباتا لاشتمال المشرط والمظروف ونقيا لتغايرهما
 المراد بالاداء الفعل المفعول اى الفعل الذى فعله هو المودى فيستدل ان

في رواية ابن سماعه عنه وهو الصحيح وقال ابو الحسن الكرخي وصاحب الهداية ^{لشبهة}
 بين المسافر والمريض ورجحه المصنف في الحاشية وقال شمس الائمة الشيرازي
 وفخر الاسلام وصاحب المنار بالفرق بين المسافر والمريض فعنه
 ان يؤتى المريض نفلا او واجبا اخر لم يقع عما نوس بل يقع عن رمضان
 وقد لا يكون الوقت المساوي سببا للوجوب كالنذر المعين فان
 رقة ليس سببا للوجوب بل سببه النذر مثلا قال على ان اصوم غذا فهذا
 الغد وقت الصوم المنذور وهو واجب فيه حتى لو ادى في غيره كان قضا
 وليس الغد سببا لوجوب الصوم اذ هو لا يفضي اليه وانما المفضي اليه النذر
 وهو قوله على ان اصوم غذا فيتأدى النذر المعين بمطلق النية من
 غير تقييد بالنذر مثل النية بقوله اصوم اليوم ونية النفل مثل النية بقوله
 اصوم اليوم نفلا الا في دواية غير مختارة لانه كان للناذر في ذلك اليوم
 صوم واحد وكان له ان يصفه بصفة النفلية وغيره لما نذره صار واجبا
 فلا يتصف بالنفلية ولا يصح غيره حتى يتصف بالنفلية فهذا اليوم بالقياس
 الى النفل كالمليالي بالقياس الى الصيام كلها فتعفى النفلية وتتقى نية الصوم
 في هذا اليوم ومصادقه ليس الا المنذور فيصح ولا يتأدى النذر المعين بنية
 واجب اخر كالقضاء والكفارة بل الاخلاف بخلافه فانه يتأدى بكل نية
 حتى بنية واجب اخر ايضا فذكرنا بين ايجابه نفلا الى كما في صوم رمضان
 وايجاب العبد كما في الصوم المنذور ما صله ان تعين الوقت المنذور ^{حاصل}
 من جهة النذر فله ان يغيره كما هو مسأوله في المرتبة ولا يصح ان يغيره ^{يعين}

بوقت آخر بخلاف تعيين الوقت لصوم رمضان فانه حصل من جهة الشارع
 فهو ثابت لا مجال للمعبر ان يغيره ويرد تعيين الشارع والحج ذو شقين
 اى شقين بالمعيار والظرف فانه اى الشان لا يسع في عام واحد
 الحج واحد فهو كالعبار الذى لا يسع في وقت واحد ولا يستغنى
 فعله اى فعل الحج وقته اى وقت الحج الذى هو شهر الحج شوال وذو القعدة
 والعشرة الاولى من ذى الحجة والاحرام كما يكون من اول الشهر كذلك يكون
 من اوسطه واخره فيجوز ان يحج من ذى الحجة فيفضل شوال وذو القعدة فو
 الحج كان طرف الذى وقته يفضل عنه والطلق المعيار والظرف بهنا على الواجب
 الموقت الذى وقته معيار وظرف وهو الحج لا على الوقت ومن ههنا
 اى من اجل شبهه بالمعيار والظرف قاده اى فرضه اى فرض الحج بمطلق
 النية كما ان الواجب الموقت بالوقت المعيار يتايدى بطلق النية يقع
 عن النقل اذا نواه اى النقل كما ان الصلوة التى هى موقت بالوقت
 الطرف يقع عن النقل اذا نواه مسئلة اذا كان الواجب موسعا
 اى كان وقته ظرفا لجميع الوقت وقت لادائه اى لا اوار ذلك الواجب
 عند الجمهور رض عليه ابن الحاجب وخصاره وهو مختار الامام واتباعه قاله
 الاسنوى فى شرح المنهاج ففى اى جزاء وقع المكلف فقد وقع فى وقته
 فيتميز ان ياتى فى اى وقت شاء من وقته المقدر ولا يترك فى كل الوقت
 قال القاضى ابو بكر الباقلاني واكثر المشافعية من المستأجرين
 للقاضى ابى بكر الواجب فى الواجب الموسع فى كل وقت اى فى كل جزء

من وقته الطرف الفعل اى القيام الفعل الواجب فيه او العزم آ
ارادة اداء الفعل الواجب بدلا عن الفعل الواجب ويتعين الفعل
اخرا اى في آخر الوقت اذا بقى من الوقت قدر ما يسع الفعل يعينه للتفسير
بين الفعل والعزم الى ان يسع الوقت واما اذا تنقضى بانقضاء الوقت الفعل
يتعين والعزم لا يفي وهذا القول نقله البيضاوى في المنهاج عن المسكين
ونقل الامام في آخر المسئلة انه قول اكثر اصحابنا واكثر المقررة وكذلك
في المنتخب واختاره الامدى ولصاحب الشافعية فيه وجهان حكاهما المادرو
في الحاوى وغيره والصحيح هو الوجوب صحة النوى وغيره في شرح المذهب
وغيره ونقل الاصفهاني شارح الحصول عن القاضي عبد الرّب المالكي
انه قول اكثر الشافعية والقائلون بالعزم بدل الفعل لا يوجب وتجديده
في كل جزء من اجزاء الوقت بل العزم الاول يتنهي اى يتنهي النهي
النهي في سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية الواحدة فيه من اول النهار
الى آخره كافية له ولذلك يصح الصوم مع النوم ولا تجب ان تجدد في كل وقت
كذلك العزم الواحد كاف من اول الوقت الى ان يتقضى ولا يجب تجديده
على المكلف ان يشرع الصلوة في اول الوقت فان لم يصليها فعليه ان يعيد
على ان يفعل في هذا الوقت الى ان يتقضى ولا يجب عليه تجديده العزم بل هذا
العزم الواحد كاف الى التقضى واذ بلغ التقضى وجب الفعل قال الامام الحسين
في البرهان والذي اراه اهم لا يوجبون تجديده العزم في الجزاء الشافعية فلا يرونها
اوره البيضاوى في المنهاج ان البدل وهو العزم في كل جزء من الوقت

متعدد وتعد واجزاء الوقت والمبدل هو الفعل واحد وما عهد في الشرع
 تعدد المبدل مع تعدد المبدل قلما يجوز كون الغرم بدلا عن الفعل وجبه عدم
 انما لا سلم تعدد المبدل فانه لم ينص عليه فيجوز ان يكون واحدا منسبا بالشباب
 الغنية واما اذا وجد الغرم ان فليس كل بدلا بالذات بل المبدل احد هما الموجود
 في ضمنها كما في خصال الكفارة او خصوص الاول والثاني لا دخل له في التبدل
 على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء اى اجزاء الوقت ولا شك
 ان تلك الايقاعات واجبة بدلا فانه ان لم يوجد في اول الوقت فيجب الايقاع
 الثاني وهكذا وكذا اعراضها متعددة فتساوى الايقاعات الاعراض
 فكون المبدل واحدا ممنوع اذا الفعل المبدل باعتبار الايقاعات متعددة
 كالغرم الذي هو المبدل ونقل عن بعض المشافعية نقله الامام المعالم
 والمحصل المنتخب والبيضاوي في المنهاج والفتاوى عند في شرح المختصر
 وقال الاسنوي في شرح المنهاج وهذا القول لا يعرف في مذهبينا وبعد
 اسس عليه توجيه الاصطلاح في حيث ذهب ان وقت العصر والعشاء والصبح يخرج
 بخروج وقت الاختيار نعم نقله الشافعي في الام عن المتكلمين فقال قوم
 من اهل الكلام وغيرهم ممن يفتي بقولهم ان الوجوب في الحج على الفور وان وجوب
 الصلوة مختص باول الوقت حتى لو اخرة عن اول وقت لا مكان محض بالتأخير
 ايضا وهذا يختم ان يكون سبب هذا الغلط وقيل بل عن بعض المتكلمين
 وكلمة بل لا ترتفع الاضراب وفي التقرير عن الكنتف الكبير وهو قول بعض اصحابنا
 العراقيين وقته اوله اى اول الوقت فان اخذوا اى اخر ذلك الوقت

الوقت عن اول الوقت فقصنا اى فالتين به لسا الواجب الوقت
 في غير اول الوقت قضا لا اوار و نقل عن بعض الحنفية نقله الامام
 في الامكان وابن الحاجب المختصر وغيرهم في اسفارهم انه ليس وقت جميع وقت
 ولا اوله بل وقت اخذ اى اخر الوقت فان قلنا منه اى قد تم لسا اولا
 الموسع على اخر الوقت واداه في اول الوقت مثلا فنقل اى فاقدره نقل
 يسقط به اى بهذا النقل المفروض عن الذمة كالوضوء قبل الوقت كتجمل
 الزكوة قبل وجوبها وقد ذكر امام الحرمين في البرهان ما يقتضيه ان تقع اصوله
 نفسها واجبة ويكون النفل في التجمل كمن تجمل دينه او زكوة وقال ابن الهيثم
 في التحرير ما يحصله ان ما نقل عن بعض الشافعية وما نقل عن بعض الحنفية ليس
 معروفا عندهم وفي التقرير شرح التحرير وقطع الشيخ سراج الدين الهندي بن
 المعروف الى بعض الحنفية ليس صحيحا عنهم قلت ينكره ما في اصول الروضة للشيخ
 ابي بكر الرازي بعد حكايته ما عن البغوي وقال غيره من اصحابنا ان الوجوب في
 مثله متعلق باخر الوقت وذكر بحر العلوم في شرح هذا الكتاب ونسب النهاية
 هذا القول الى حنيفة وهذه النسبة غلط انتبه وقال الاستاذ في شرح النهاية
 وهذا المذهب باطل لان التقديم لا يصح بنية التجمل اجماعا كما قال ابن التليسا
 في شرح المعالم فبطل كونه تعجلا انتهى قال ابو الحسن الكرخي كونه نفسا
 يسقط به الفرض انما هو اذا لم يبق المكلف على صفة التكليف الى آخر الوقت بان
 يمكن اوميوت واما ان يبقى المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت كما
 كان بهذه الصفة في اول الوقت قضا فقد منه واجب لا نقل وهذا حال

عبارة الامام في واجب المحاسب وصاحب المنهاج وصاحب المحال و ابن الهمام
 ومقتضاه ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادته في آخر الوقت
 يكون ما قدمه نقلا مسندا وبالله شرط بقا المكلف بصفة التكليف الى آخر الوقت
 لكونه واجبا وقال الاستاذ في شرح المنهاج ان الآتي بالصلوة في اول
 الوقت ان ادرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا و
 ان لم يكن على صفة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله نقلا
 هكذا في الحصول والانتخب وغيرهما ومقتضى ذلك ان صفة التكليف لو زالت
 بعد الفعل وعادته في آخر الوقت يكون ما قدمه واجبا ونقل الشيخ ابو سفيان
 في شرح الملح عن الكرخي ان الوجوب يتعلق بوقت غير معين ويتبين بفصل
 ففي اى وقت فعل يقع الفعل واجبا ونقل عنه القولين سعا الامام في الاحكام
 وذكر ابن امير الحاج في التقرير شرح التمهيد وفي الميزان عن الكرخي ثلث روايات
 احدها هذه والثانية ما قبلها يعني ما نقل عن بعض الصحفية قال وهذه الرواية صحيحة
 والثالثة وهي رواية الجصاص عنه ان الوقت كله وقت الفرض وعليه اداه
 في وقت مطلق من جميع الوقت وهو غير في الاداء وانما يتبين الوجوب بالاداء
 او يتحقق الوقت بان ادعى في اوله يكون واجبا وان اخره لا يثبت بالتأخير عنه
 ثم قال وهذه الرواية من المعتمد عليها انتهى فان قلت اذا لم يبق آخر الوقت
 على صفة التكليف فلا يتحقق الوجوب في شأنه حتى يسقط قلت ليس المراد انه يتحقق
 بهما وجوب ثم سقط اذ عند سم لم يتحقق الوجوب الا باخر الوقت بل المراد انه لم
 في شأن الوجوب ويمكن ان يقال يتعلق الوجوب بالزلى بفعله يسقط وادعى الكرخي

بأنه لما لم يصح الفعل واجبا عنده إلا بالجزء الأخير من الوقت فليس المقدم وجبا
 أقول يمكن أن يقال مراده أن ما فعله كان موقوفاً وبصير واجبا بعد حصول الجزء
 الأخير وقد أجيب بان الكرخي عمله لا يفعل بكون وقت الوجوب لا في مثل
 هذه المصنوعة بل يكون وقت الوقت الذي أدى فيه الواجب كذا ذكرنا ^{فصل}
 مبنيان في حاشيتي شرح المنقح والدليل لنا على مذهب الجمهور المختار لنا
 هو أن جميع الوقت وقت لادائه أن الأمر المحاكم وشيخ وقت الفعل كان
 أي المكلف موافق الفعل في أي جزء من أجزاء الوقت لا يجده المكلف ماضيا
 لعدم اتیان الفعل بالاجتماع أي باتفاق العلماء المجتهدين والتعيينين
 أن تعيين جزء من أجزاء الوقت كأول الوقت وآخره للاداء ^{سنة} التمييز منافع
 الأمر المحاكم والتعيين بين الفعل والعزم زيادة على النصوص الواردة في إيجاب
 الفعل الواجب كقولهم تعالى أقم الصلوة ولو كالمشمس إلى غسق الليل فإنها
 لا تعرض فيها لتعيين جزء من أجزاء الوقت ولا للتمييز بين الفعل والعزم بل
 ظاهر ما يقتضيه التعيين والتعيين ضرورة دلالتها على وجوب الفعل نفسه وعلى تساوي
 نسبة إلى أجزاء الوقت فيكون القول بالتعيين والتعيين المذكورين زيادة بلا
 والزيادة نسخ والنسخ بلا دليل باطل واستبدال على مذهب الجمهور المختار لنا
 أيضا بوجه مذهبنا لما قلنا في أكثر الشافعية بأن المصطلح في غير الوقت الآخر
 كأول الوقت وأوسطه حتمثل أي يطبق لأمر الصلوة لكونه أي المصطلح المذكور
 مصليا قطعاً بلا شك لا لكونه أي ليس حتمثل لكون المصطلح المذكور إتيان
 باحد الآخرين من الفعل والعزم كما هو مذهب القاضى وأكثر الشافعية

[illegible]

والامتنال انما يكون بايقاع الواجب ففعل الصلوة هو الواجب واذا وقع
 عن الواجب في كل وقت فكل الوقت وقت لا دارة وانما يقيد بغير الاخيرين
 فذهبوا الى ان لا يخرج تعيين الفعل والا فالدليل تامر على تقدير
 اليك وحاصله على تقدير الاطلاق ان المصلي في كل وقت متمثل كونه مصليا
 آه ووجهها تمنع المقدمة الثانية ان المصلي متمثل كونه امتيا لاحد الامرين
 فانه عين مذهب المخالف والمانع ابن الزهراء في التقرير فقيده في حواشي
 شرح المختصر للسيد وميرزا جان انما هي المقدمة المذكورة مجمعة عليها
 اجما عا قطعيا فلا يصح منعها او منع المقدمة الثانية بغير القطعية باطل
 اقول الاجماع على الامتنال بها اى بالصلوة بخصوصها اى الصلوة
 خاصة دون العزم في كل جزء من اجزاء وقت الصلوة فروع الاجماع
 على وجوبها اى وجوب الصلوة فيه اى في كل جزء من اجزاء وقتها الا
 الامتنال انما يكون بايقاع الواجب وقد تقدم الخلاف فيه اى في
 وجوب الصلوة في كل جزء كما عرفت في ذكر المذاهب فلا اجماع على وجوب
 في كل جزء فكيف يتحقق الاجماع على الامتنال بها بخصوصها في كل جزء
 فتأمل لعله اشارة الى منع كون الاجماع على الامتنال بالصلوة فرعاً
 للاجماع على وجوبها مستند بان الامتنال في وقتنا اعم من الوجوب في
 ذلك الوقت فان الامتنال قد يكون بادر الواجب قبل وجوبه كالوقوف
 قبل دخول وقت الصلوة ثم اقول في جواب هذا الاستدلال انهم انما
 ذهبوا اليه لا يقولوا باليدلية بين الفعل والعزم من الطرفين

وله في الاشارة
 الى ما سبق من غير اشتراط
 من الامتنال في وقتنا اعم
 من الوجوب فيه والواجب
 بادره بالامتنال ايمان المنة
 على وجهه وهذا لا يحصل الا
 الايمان كما وجب ولك
 ان تقول المراد ان خرف
 م ١٢

المصلي في غير الاجزاء من وقت
 الصلوة لا يوجب الامتنال
 فقلنا لا امتثال في غير وقتنا
 والاجماع على ذلك لا يثبت
 على الاجماع على الوجوب
 فذهبوا اليه

بان يكون الفعل بدلا من العزم والعزم بدلا من الصلوة حتى يكون كل المبدل
 والمبدل منه أصلا وظل كخصال الكفاية بل يخصم بقول الفعل أصل
 والعزم خلف بدون العكس كالوضوء والقيام فلا مثقال بالصلوة في خصوص
 كونهما أصلا لا يضر أي لا يضر الخصم كما ان الاستئصال بوضوء المعذور
 كونه الوضوء أصلا لا يضر وجوب التيمم عليه بدلا من الوضوء ومعنى البدلية
 ان الواجب انما هو الفعل في كل وقت لكنه ان لم يفعل فعليه العزم الى
 ان يتحقق والقاضي واكثر الشافعية قالوا في الاستئصال انه ثبت في
 الفعل والعزم حكم خصال الكفاية وهو انه لو اتى باحدهما أي الفعل والعزم
 اجزأه أي كفى احدهما المكلف ولو اخل بهما أي ترك الفعل والعزم
 عصي التارك المخل وذلك معنى وجوب احدهما فثبت وجوب احدهما
 قلنا في جواب هذا الاستدلال العصيان على تقدير الاخلال بها ممنوع كيف
 وكثيرا ما يوجد في اول الوقت الفعل واداءته أي ارادة الفعل لا يلزم
 العصيان ولو قيل في رد هذا الجواب المراد ان الاستدلال من العزم عدم
 المتركة لا ارادة الفعل لا شك في عصيان من ترك الصلوة مثلا في اول الو
 او آخره فمنع العصيان غير مسهور قلنا في جواب هذا الرد سلمنا ان العزم
 بالعبارة المذكورة واجب لكنه هو من احكام الايمان أي من توابعها
 ورواؤه لا دخل فيه للوقت والمؤمن سعيه ان لا يترك شيئا من ما
 تعلق به من الفعل الواجب الا ترى لو اخل بان والركن عصي وان لم يدخل الوقت أي وقت الفعل
 فافهم فانه قيل في البدع وهو كتابه الاصول لا يطل منه هرب القاضي واكثر الشافعية

قوله المراد عزم ارادة
 التارك واداءته ان لا يترك شيئا
 العزم فاقول القاضي على ما
 والقتل على الفعل في كل حال
 وعلى انما يمنع من تركه
 ومنه من حكمه بالركن
 ولا يخفى فيه وانما جوده
 على عدم ارادة التارك وج
 حجه من توابع الايمان

١٢٥
 ولا يخفى ضعفه كمن عدم
 الارادة بدلا عن الفعل
 والقياس بان ما يتحقق من فقه
 ان الواجب احدهما لا يقتضي
 ابتداء الفعل بل يقتضي العزم
 تيمم امره مست
 له في العزم

انه لو كان العزم بدلا عن الفعل ليسقط به اى بالمبدل الفعل المبدل
 كسأشد الا بدلا فانها تسقط بها البدلات كالتيتم فانه يسقط به
 الوضوء وليس كذلك بهنا فان الصلوة لا تسقط حتى قال انه يتعين اخرا
 والى باب عما قيل في البدل منع الملازمة في قوله انه لو كان العزم
 به لا يسقط به المبدل باننا لا نعلم لزوم سقوط المبدل لكون العزم بدلا
 بل نقول الملازمة سقوط الوجوب اى وجوب المبدل عند ثبوت
 العزم بدلا وقد انزموه اى سقوط الوجوب في تلك الحين وانما في الآخر
 فلا بدل وبعض الحنفية قالوا في الاستدلال بروذوب بعض الشافعية
 لو كان الفعل واجبا او لا اى في اول الوقت عصي المكلف بتأخير
 اى بتأخير الفعل عن اول الوقت لانه ترك الواجب وهو الفعل في وقت
 وهو اول الوقت فثبت انه واجب في آخر الوقت قلنا في الجواب عن
 استدلال بعض الحنفية لزوم العصيان بتأخير الفعل عن اول الوقت كون
 الفعل واجبا في اول الوقت ممنوع وانما يلزم العصيان بالتأخير
 لو كان الفعل الواجب في اول الوقت مضيقا ولم يجب الفعل بهنا
 مضيقا بل انما وجب موسعا فلا عصيان لتوسيع وقته فلا دارس في
 آخره كالاداء في اوله في عدم العصيان مسئلة السلب في الوجوب
 الموسع الجزء الاول من الوقت عينا بعينه بلا انتقال السببية الى جزء
 آخر من الوقت عند الشافعية وهو مختار ابن الهام من الحنفية للسبب
 اى سبق الجزء الاول على سائر الاجزاء في التحريم وعند عامة الحنفية

قد قالوا كان في
العلم من ذلك ما
وجوابه ان العلم
وحوايه تركها
انقضاء الخلق
١٤٠٠ سنة

174

[illegible]

السبب في الواجب الموسع الجزر الاول عيناً بكل السبب فيه الجزر الاول
 موسعاً اي منتقلاً سببياً من الجزر الاول الى ما بعده وهكذا الى الجزر
 الاخر من الوقت كالسبب فانه موسع من اول الوقت الى آخره حاصله
 ان الجزر الاول ان اقترن به اداء الفعل استقر عليه السببية وان لم يقترن
 اداء الفعل انتقلت السببية الى الجزر الثاني فان اقترن بالجزر الثاني
 الاوار فهو السبب وان لم يقترن به الاوار انتقلت السببية من الجزر الثاني
 الى الجزر الثالث وهكذا الى الجزر الاخر وعند نزول السبب الجزر الاول
 موسعاً اي منتقلاً سببياً منه الى ما اى الى جزر من الوقت ليسع ذلك
 الجزر الاداء اي اداء الفعل الواجب ويمكن الاداء فيه لا الى الجزر الاخر
 من الوقت فمن صار اداء المصلوة في الجزر الذي لا يسعها تجب عليه المصلوة
 عند عاتة الخفية ولا تجب عليه المصلوة عند زفر رجمه الله قال السيد في
 حاشية شرح المختصر عند زفر استقرار السببية على هذا الجزر اي الجزر الذي بقي
 من الوقت بقدر ما يسع لفعل فيه ولا تنتقل منه الى ما بعده وعند الامثلة
 تنتقل هكذا الى الجزر الاخر انتهى وبعد التخصيص وج اى خروج الوقت و
 كله فلكل فاسبب للفعل ولقضاء كل الوقت بالاتفاق وروى عن
 الى اليسر ان الجزر الاخير من الوقت متعين للسببية حينئذ اى
 حين خروج الوقت كله واستتداه على ندب عاتة الخفية بالايجاج
 في الاتفاق على الوجوب اى وجوب المصلوة من اسلم او بلغ في
 وسط الوقت فلو كان السبب هو الجزر الاول عيناً لا تجب المصلوة عليه

السبب في الواجب الموسع
 من الاول الى الجزر الثاني
 الى الجزر الثالث
 الى الجزر الرابع
 الى الجزر الخامس
 الى الجزر السادس
 الى الجزر السابع
 الى الجزر الثامن
 الى الجزر التاسع
 الى الجزر العاشر
 الى الجزر الحادي عشر
 الى الجزر الثاني عشر
 الى الجزر الثالث عشر
 الى الجزر الرابع عشر
 الى الجزر الخامس عشر
 الى الجزر السادس عشر
 الى الجزر السابع عشر
 الى الجزر الثامن عشر
 الى الجزر التاسع عشر
 الى الجزر العشرون

١٢

السبب في الواجب الموسع
 من الاول الى الجزر الثاني
 الى الجزر الثالث
 الى الجزر الرابع
 الى الجزر الخامس
 الى الجزر السادس
 الى الجزر السابع
 الى الجزر الثامن
 الى الجزر التاسع
 الى الجزر العاشر
 الى الجزر الحادي عشر
 الى الجزر الثاني عشر
 الى الجزر الثالث عشر
 الى الجزر الرابع عشر
 الى الجزر الخامس عشر
 الى الجزر السادس عشر
 الى الجزر السابع عشر
 الى الجزر الثامن عشر
 الى الجزر التاسع عشر
 الى الجزر العشرون

لغاية
 ١٣
 ١٤
 ١٥
 ١٦
 ١٧
 ١٨
 ١٩
 ٢٠
 ٢١
 ٢٢
 ٢٣
 ٢٤
 ٢٥
 ٢٦
 ٢٧
 ٢٨
 ٢٩
 ٣٠

فنعلم ان كلما من الاجزاء سبب كالاول واذا ليس سببا علينا فهو سبب ^{تتقال}
ويمكن ان يقال في جواب هذا الاستدلال انه اى وسط الوقت الذى
اسلم الكافر وباع الصبي فيه الجزر الاول من الوقت فحقهما اى في حوز الكافر
الذى اسلم والصبي الذى بلغ فصار السبب هو الجزر الاول فتدبر لعله
اشارة الى رد الجواب بان الشافعية انما يقولون بسببية الجزر الاول من الوقت
للسببية اول الاوقات بالنسبة الى المدرك فليس الوسط باول الاجزاء
الذى هو السبب عند الشافعية فتدبر على ما سبب عامة الحنفية ^{صحة}
يوصله اى يوم العصر في الوقت الناقص وهو وقت تغير الشمس لان
السببية قد انقلبت اليه فنقصه او جب ناقصا وادى كما وجب وكما
ايصح عصر امه اى لا يصح قضاء عصر اليوم الاثر كان سببه اى سبب
عصر الامس اى الجملة اى مجموع الوقت ناقص من وجه اى
من جهة اشتماله على الناقص وهو الوقت الآخر وكامل من وجه فالوجه
لا يكون ناقصا من كل وجه فلا يتبادى عصر الامس الذى سببه ناقص
من وجه وكامل من وجه بالنقص من كل وجه وهو الوقت الآخر الذى
هو ناقص من كل الوجه واعتراض على دليل عدم صحة عصر الامس
في الناقص بل هو صحته اى عصر الامس اذا وقع بعضه اى بعض
عصر الامس في الوقت الناقص وبعضه اى بعض عصر الامس في
الوقت الكامل فانه ادى كما وجب لان سبب جملة الوقت وهو متضمن
للكامل والناقص فيكون الواجب ايضا كذلك مع انه لا يصح فعلا

عن الجواب السابق الى الجواب لقولنا ان الكل من الوقت كامل لان الوقت
 الكامل في الكل لما كان اكثر من النقص فحكم على الكل حكم الأكثر اعتبارا
 بالفضلية اى غلبة الاجزاء الكاملة اذ لاكثر حكم الكل فلا نسلم ان الكل
 ناقص من وجهه فلو اوجب به اى بالكل كامل من كل وجهه فيجب
 اداء عصر الامس كما وجب واداء بعضه في الكامل وبعضه في الناقص لا يصح
 واذا اندفع الاعتراض المذكور بالعدول في وقت على الدليل المذكور للاعتراض
 بانه من اسلم في الجزء الناقص من الوقت فلم يحصل صلوة العصر
 فيه اى في هذا الجزء الناقص من الوقت فيجب ان يصح في الجزء الناقص
 مع انه لا يصح في ناقص غيره اى غير اليوم الذي اسلم في الناقص منه
 مع تعدد الاضافة اى اضافة السببية في حقه اى في حق من اسلم
 الى الكل اى كل الوقت فانه في الاول لم يكن مسلما فيكون سبب حقه
 ذلك الوقت الناقص فيجب ان تصح صلوته في الجزء الناقص فاجيب
 عن هذا الايراد بمنع عدم الصحة باننا لا نسلم ان صلوته في الجزء الناقص
 غير صحيحة بل نقول انه صحيحة فانه لا راية عن المتقدمين في عدم الصحة
 وان اختلف المتأخرون في الصحة وعدمها واذا لم تكن راية عن المتقدمين
 في عدم الصحة فتلتزم الصحة كما هو قول بعض الشايخ وغناه في الفتاوى
 الطيبرية الى فخر الاسلام وعدم الصحة قول شمس الائمة السرخسي وغيره هو لا وجه
 وهو مبني على ما عليه المحققون من انه لا نقص في الوقت لذاته وانما هو في الاداء
 كما اشار اليه بقوله والحق في جواب الايراد انه لا نقص في الوقت لذاته قال

وقت كسائر الاوقات وانما الزم النقص في الاداء اى اوار الصلوة
دون القضاء بالعرض اى بواسطة امر عارض و هو كون
هذا الوقت طرفا لعبادة الكفار فيحصل هذا النقص في الاداء لسبب
يحرم عن الاداء لشرفه اى لشرف الاداء على القضاء دون تغييره
اى غير الاداء يعنى لا يتجمل هذا النقص في غير الاداء و هو القضاء لعدم شرفه
او كون وقته موسعا فلا ضرورة في القضاء في الناقص مع القدرة على
الكامل و صلوة المسلم في ناقص غير اليوم الذي يسلم فيه قضاء فلا يتجمل
النقص فيه فلا يصح في الناقص خمس مثله لا ينفصل الوجوب و هو
اشتغال ذمة المكلف بشئ من الفعل والمال عن وجوب الاداء و هو
لزمه تفرغ ذمة المكلف عما اشتغلت ذمته به في الواجب البدن
كالصلوة عند الشافعية فانهم يقولون انه لا يمكن تحقق الوجوب مع عدم
تحقق وجوب الاداء في الواجب البدن بخلاف الواجب المالى
كالزكاة فانها عندهم قبل التحول كانت نفسها واجبة بالنصاب و ان
اوارها فانه يجب بعد التحول بدليل عدم الاثم اى ثم المكلف الذي
وجب عليه الزكاة بالتأخير من وقت ملك النصاب الى حوالان التحول
فان مات قبله لا يواخذ بها ولو كانت واجبة الاداء قبل حوالان التحول اثم
بالتأخير وترك الاداء قبل حوالان التحول والسقوط اى سقوط الزكاة
عن ذمة المكلف الذي وجب عليه الزكاة بالتعجيل اى باوارها محجلا
قبل حوالان التحول بنية الفرض ولو لم تكن واجبة لم تسقط بالتعجيل فعلم انها

اى احراز عن اللغو اى كون الخطاب لغوا لان النائم غافل غير فاهم
 للخطاب وخطاب من لا يفهم لغو قيل في التلويح رد المحتار الاستدلال
 ولقائل ان يمنع عدم الخطاب بان لا نسلم ان النائم لو كان مخاطبا بالاداء
 يلزم اللغو وانما يلزم اللغو اى كون الخطاب مع النائم لغوا لو كان
 النائم مخاطبا بالفعل الا ان اى بان يفعل في حالة النوم وليس كذلك
 بل هو اى النائم مخاطب به اى بالفعل يعنى بان يفعل بعد الانبات
 اى الاستيقاظ كالخطاب للمعدوم فافهم جرد الخطاب بالمعدوم بفار على
 ان المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء
 القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجوده عند الامر بل عند
 الاداء فان النبي عليه السلام كان يدعو الى الناس كافة وصح امره في حق من
 بعده ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتكلموا من الاداء والجواب عما قيل
 في الرد بما نص عليه العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح مختصر ابن حنبل
 ان الكلام ههنا في الخطاب بتخيير وهو ضد التعليق والخطاب بالمعدوم
 انما يصح تعليقا ولا فرق في هذا الخطاب اى الخطاب بالتعليق بل
 الغير المكلف والبالغ المكلف والمريض والصحيح والنائم والمستيقظ بخلاف
 الاول اى الخطاب بتخييرى فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ لا بالضعيف والمريض
 والنائم فالخطاب للنائم كالخطاب للمعدوم خطاب تعلية ولا كلام فيه واما
 الكلام في الخطاب بتخيير فهو منتهى عن النائم كما هو منتهى عن المعدوم فعلى هذا
 اى على تقدير الكلام في الخطاب بتخيير لو انقضى اى استيقظ الصبي النائم

بعد خروج الوقت بالانكشاف فذلك اى قضاء الفعل الواجب الذى
 وهو تأخر كالمصلاة التى مضى وقتها وهو تأخر عليه اى على العبد التأخر
 الذى استيقظ بالانكشاف بعد خروج الوقت لا احتياطاً اى الا ان يقضى
 فيه الصلاة على سبيل الاحتياط بلا وجوب عليه وهو قول بعض المشايخ وفى
 الخلاصة والاختار ان عليه القضاء ونقله عن ابى حنيفة كذا فى التتبع شرح
 التحرير وما قيل فى المتنحى للتقارن الى ومكمل الامر للمحقق ان الله
 المندرسى سنة لا على الفصل الوجوب عن وجوب الاداء ان الوجوب هو
 وانه المكلف بالشئ كذا لا ينكف قبل البتة وقبل الدعوة لثقلية الحسن
 اى كون الحسن حقيقياً كما هو صلبه هنا اى انه سبب الخفية لان استحقاق الثواب
 لا ينكف عن خروج شغل الذمة وليس وجوب الاداء قبل البتة وقبل الدعوة
 فانه انما يكون بالطلب وهو بالشرع فوجوبه بوجوبه ووجوب الاداء
 فالفصل الوجوب عن وجوب الاداء فوجود عليه اى على ما قبل ان الله
 الشان بيلزم ثبوته اى ثبوت الوجوب بدونه الشارح ولم يقل
 اى ثبوته الوجوب بدونه الشارح احداً هنا اى من اهل السنة والجماعة
 وان نسب هذا الى المقتزلة وكيف يقول ثبوت الوجوب بدونه الشارح
 وليس لنا اى لاهل السنة والجماعة اصل هذا من ثبوت يد الاحكام
 الاصول الاربعة ثم اعلم انهم اى الخفية صرحوا بان لا طلب للفعل
 فى اصل الوجوب بدون وجوب الاداء بل هو اى اصل الوجوب مجرد
 اعتبار من جانب الشارع ان فى ذمته اى ذمته المكلف جبراً بختيار

قوله اى على العبد التأخر
 ان الخفية مع الوجوب
 فاصل الوجوب فاصلاً
 بوجوب الوقت اصل الوجوب
 يتبين فاصلاً بوجوبه
 يكون الطلب سبباً
 قبل التحقيق لسبب
 وقد عرفت ان الطلب
 على كونه سبباً
 ان
 لو كان سبباً
 فانه لا يثبت وجوبه
 يتبين لسبب البتة
 والطلب يتبعه
 المطلوب مثل تقدم
 السبب فيتم به
 قوله بان لا طلب
 والنقل بان الطلب
 الموجه ليس موجب
 وكذلك فى التوبة
 والظاهر
 مثال الطلب
 ان قيل ان الطلب
 فى الذم لا يطلب
 قبل حلوله بل
 بعد تخرجه

نقاساً له ثم المسمى
 بعد تخرجه
 قبل حلوله بل
 فى الذم لا يطلب
 ان قيل ان الطلب
 مثال الطلب
 والظاهر

الفصل الواجب وأورد على ما صرح به أن أصل الوجوب للصلوة في أول الوقت
 وأصل الوجوب للزكاة في أول السحول والصلوة في أول الوقت والزكاة
 في أول السحول تسقطان الصلوة والزكاة الواجبين فلو لم يكن الطلب في
 أصل الوجوب كيف تسقطانها لأن الفصل بلا طلب كيف يسقط الوجوب
 فإن سقط الواجب فرع لوجود الواجب وهو أي الوجوب انما يكون
 واجبا بالطلب وإذا لم يوجد الطلب كما صرحوا فلا وجوب فأي شيء
 بالفعل وأيضا قصد الامتناع بالفعل الوجوب انما يكون بالعلم
 به أي بالطلب يعني الطلب في كل الفعل الواجب فيجب بالطلب لا قصد
 فكيف يسقط الواجب بالفعل والجواب عن الإيراد المذكور أن لا نسلم أن
 الواجب انما يكون واجبا بالطلب فقط بل قد يكون واجبا بالسبب
 أي بتحقيق سبب في كل الوجوب أيضا والشيء قد يثبت في الذمة ولا يطلب
 كالدين المؤجل أي الدين الذي قدر له الاجل فإنه ثابت في الذمة وغير
 مطلوب بدون مضي الاجل والثوب المطاوع أي الثوب الذي طارئة الرزق
 والقنة إلى دار الإنسان أو حجرة لا يعرف مالكة أي لا يعرف ان هذا الثوب
 مملوك أي شخص فإنه مشغول الذمة ولا يطلب لعدم العلم بالمالك وإنما قيد
 بقوله مما لا يعرف مالكة لأنه إذا علم المالك فلا داء واجب والامتناع
 منفع على العلم بقبوله أي بثبوت الوجوب لا على العلم بثبوت طلبه
 فلا يقتض السقوط سبق الطلب أقول فقه المقام أي فهم المقام وتحقيقه
 ان لنا خطاب وضع بالسليته أي ببيان ان هذا سبب لذلك كذا

فقه المقام أنه إذا كان
 أنه يطبق الزكاة في الزكاة
 قبل السحول تحقق السبب
 بالطلب ولم يحقق السبب
 إلا بعد السحول وفي الجنب
 آخر الغرض ليس ببيان
 بخلاف ما إذا كانت آخر
 وفي الزكاة تحقق الوجوب
 سبب
 والبيان خطاب
 في زمان الغرض وان
 في زمان السكوت
 كما يمكن في حجب
 القضاء من غير
 العلم بقبوله
 من

سبب لوجوب صلوة الظهر فهذا الخطاب للوجوب اى لكون السبب في
 ذمة المكلف وخطاب التكليف اى ليقتضيه بتكليف المكلف بالاعتناء اى بالطلب
 ايقاع الفعل واذا كان الخطابان مختلفين فيجب ان يكون الثابت باحدهما
 اى باحد الخطابين غير الثابت بالآخر اى بالخطاب الآخر والا اتخذت ثبوت الفعل
 حقا موكدا على الدائمة اى ذمة المكلف من الاول وهو خطاب الوضع وهو
 اى ثبوت الفعل حقا موكدا للوجوب نفسه والطلب بايقاعه اى باليقاع هذا
 في الدين اى في الخارج من الثاني هو خطاب التكليف فعلم ان الوجوب شيء
 وجوب كاداء شيء كآخر سوى الوجوب يفصل احدهما عن الآخر وعلم ايضا
 ان لا طلب للفعل في الاول اى في وجوب نفسه بل الطلب للفعل في الثاني
 اى في وجوب الاداء ولا اى وان لم يكن كذلك بل كان الطلب في الوجوب
 دون وجوب الاداء فيكون المفهوم من خطاب الوضع الطلب في خطاب
 التكليف لزم قلب الوضع اى عكس ما وضع شيء له فان وضع حكم
 التكليف لان يومه بالتقريع عن ذمته وهو مساوق للطلب والتمسيت
 الا لا تفرق بين المحض بان عند وجود سبب يكون المكلف مشغول بالذمة
 بالفعل بدون الطلب في الاحمال فلو عكس الامر انعكس الوضع فتدبر
 هذه إشارة الى ان هذا الفقه مخالف لمن يرجع الخطاب الوضعي الى الخطاب
 التكليفي ولا يفرق بينهما مسألة الاداء فعل الواجب في وقتته
 اى وقت هذا الواجب المقدار له اى لهذا الواجب وخرج به لم يقيد
 وقت كالموافق المطلقة فانها لا تقصد بالاداء ولا بالقضاء بخلاف المنفرد

ع
 قوله وان لا طلب
 في الاول فهو
 الحكم التام
 وجوب الاداء
 قوله في
 ان قلت يدعى
 القضاء كالحج
 وقتته ثبوت
 ١٣٥
 شرعا قلت له
 والتمس ان
 ذمة التكليف
 فيه في غير وقتته
 الوقت من حقيقة
 ١٣٥
 له حقه المسمى
 وقتته

الموقفة كالسنن الروابيت وصيام ايام البيض والست من اشوال فانها
 بالاداء والقضاء وفسر بن الهام في التحريم الوقت المقدر له شرعا بقوله
 وغيره لا يشترط الواجب المطلق والموقت شرعا وانما كون العزم وقتا للنوازل
 المطلقة فمن اقتضاه العقل لا من غير الشرع خرج به ما قدر له وقت لا يشترط
 كالمزكوة او اعين لها الامام شهر اذا ذكر القاضى عند في شرح المقتضى كقول
 التقراي في شرحه اشرح ثم التقييد بقوله شرعا ينبغي ان يكون التحقيق دون
 الاختراز عما ذكره الشارح لان ابتداء الزكوة في شهر ربيع عينة الامام اذ اقلها
 اللهم الا ان يقال المراد انه ليس اداء من حيث وقوعه في ذلك الوقت بل
 في الوقت الذي قدر بالشرايع حتى لو لم يكن الوقت مقدر في الشرع لم يكن
 اداء كالفعل المطلق بل النذور المطلقة وانما على ظاهر كلام المصنف اسي
 ابن الحاجب فهو اختراز عما اذا عين المكلف لقضاءه الموعود وقتا وفعله فيه
 وما قيل انه اختراز عن الصلوة الفاسدة في وقتها بعيد جدا وبني على ان
 شرعا يتعلق بفعل لا بالمقدراي فعل حال كونه مشروعا لشيء وذكر القائل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر او قدر لا شرعا كالمزكوة يعين له الامام
 شهر او قوعه في ذلك الشهر المخصوص من حيث انه عين له الامام ليس
 اداء وان كان وقوعها فيه من حيث انه من اجزاء ابتداء الزكوة او انشئت
 وقيل في التحريم بن الهام وهو اي فعل الواجب في وقت المقدرة تساهل
 بالنسبة الى الوقت فانه لا يشترط لكونه اداء وجود جميعه في الوقت بل
 الشرط ابتداءه اسي ابتداء فعل الواجب في وقت المقدرة شرعا غير العزم

لا يخرج الزكوة يعين له
 ام شهر ان حيث
 نصوص ذلك الشرع
 من اداء والا كان
 به مقتضاه سنة
 من قوله وقيل
 ان كان ابن الهام في
 به
 انما يقتضي ان
 المعروف الا بالشرع
 وهو في حكم
 في اجزاء الصلوة
 ان يكون بعضها اداء
 في وقتها فصار
 في وقتها فصار
 في وقتها فصار

قد ذكرنا في كتابنا
 الصلاة المكتوبة
 قدر وقتها
 في الوقت
 ان السجدة على
 السجدة

١٣١

كما التحركت عند الخفيفة في صلاة العصر فلو وقعت التحريك في صلاة العصر
 في الوقت وباقي الصلاة في غير الوقت فهي اوار والركعة عنه الشا
 في صلاة العصر والفجر فلو وقعت الركعة في الصلوتين المذكورين في الوقت
 وباقي الصلاة في غير الوقت فهي اوار هذا على ما هو الاصح الا وجه عندهم كما
 ذكره النووي وغيره والاشقة المحيطة بالصلاة الواحدة يجوز ان يكون بعضها
 اوار وبعضها قضاء كصلوة مصلي العصر غربت الشمس عليه في تلال صلاة
 وسبقه الى هذا الما تلي ايضا وذكر ابو ساه من الشافعية انه قول عامة الشافعية
 قيل وهو التحقيق اعتبار الكل جزر بزمانه وعلى هذا فلا يكون في العبارة اسأل
 كذا في التقرير ومنه اى من الاوار الاعادة كما صرح به القاضي عضد في
 شرح المختصر حيث قال ان الاعادة قسم من الاوار في مصطلح القوم وان وقع
 في عبارات بعض المتأخرين خلافاً وذكر السبكي في شرح المنهاج انه مصطلح
 الاكثرين وقال المحلى في شرح جميع الجوامع وهو ظاهر كلام المصنف صرح فيه
 ما قال النووي في المنتقى الواجب ان ادى في وقت يسير اوار وان ادى بعد
 وقتة المضيق والموسع سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من فاعل ثم فعل
 ثانياً في الوقت يسمى اعادة وقال الامام الرازي في المسند العبادات صرح
 بالقضاء والاوار والاعادة فلو اجاب ان ادى في وقت يسير اوار
 واذا ادى بعد خروج وقتة المضيق والموسع يسمى قضاء وان فعل مرة
 على نوع من الخلل ثم ثانياً في وقتة المضيق يسمى اعادة وقال البيهقي
 وهو اى الواجب اوار ان فعل في وقتة المعين وقضاء ان فعل في غير

والاداء مسبقا باءار مختل يسمى اعادة وقيل انه قسم ثالث ليس من الاداء و
لا من القضاء وعليه شي البديهي في المنهاج تاسيما لصاحب الحاصل في المنهاج
العبادة ان وقتها المعين ولم يسبق باءار مختل فاداء والا
زاعمة وفي الحاصل الايمان بالعبادة خارج اوقاتها ليس قضاء وفي وقتها
اما ان يكون مسبقا باءار مختل ويسمى اعادة او لا يكون ويسمى اداء وذكر
الفتاوى في شرح الشرح وظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين ان هذا الذي ادعى
والقضاء والاعادة اقسام متباينة وان ما فعل ثانيا في وقت الاداء ليس
باداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح اى انما ضمنى قضاء
انهم كلام الامام الغزالي ان الاداء ما يودى في وقتها يشترط ان يكون
يناقش في الطلاق التاوية على الاعادة ولو سلم فعل كلام المصنف عليه
ظاهر لظهور ان اوله في تفسير الاداء مقابل اشياء في تفسير الاعادة وهو متعلق
بفعل قطعا انتهى ونفقة الفاضل ميرزا حيان بما فهم البديهي في من عبادة
وقال واما ان حمل كلام المصنف عليه فلفظ ظاهر لظهور ان اوله في تفسير
اداء ومقابل اشياء في تفسير الاعادة وهو متعلق بفعل قطعا فالامر فيه
يقين بعد ما تحقق عند الشارح ان الاصطلاح الشائع في مدعى الاداء ما ذكر
فتأمل انتهى وهو اى الاعادة العقل فيه اى في وقت المقدرة شرعا
ثانيا اى مرة اخرى خلل واقع في فعله اولا وهو المشهور عند
وهو الذي يهزم به الامام الرازي ووجه ابن الحاجب في مختصره وترويضه
السبب في جميع الجوامع وفهم القاسم ابو بكر والمجلى النجلى بغزوات شرا

قد علمت المراد
بالحمل باءار
قضاء في العبادة
يجب ان يكون
السبب في
بذلك
ثم لا بد
فانما هو
الامر
الذي
يترتب
على
العمل
في
العبادة

اوركن وقيد ابن الهام في التحرير بغير الفساو كترك ركن وبغير عدم صحة
 الشروع لفقد شرط مقدور من طهارة او غير ما وقيل لعذر ففسر الابهام
 في عيشية شرح المختصر العذر بما ينقطع به الصوم فمن حصل منفردا ثم صلي
 بالجماعة ثانيا كان اداء الصلوة ثانيا اعادة على التعريف الثاني لان
 طلب الفضيلة عذر لا على التعريف الاول اذ لم يكن في اداها اول خلل
 ولما كان الظاهر حينئذ ان يقع الواجب ما دى اولاد يكون ما دى ثانيا
 نظرا فلما تكون الاعادة واجبة ولذا صرح غير واحد من شراح اصول الفقه
 بان الاعادة ليست بواجبة بل بالاول يخرج عن العهدة والكنان على
 الكراهية على الاصح وان الفعل الثاني بمنزلة السجدة كالجبر بسجود السهو فلا يكون
 واجبا قال ولا يصح ان يسمي الاعادة وتذكير الضمير لكون الاعادة مصداق
 وفي المصدر في التاميم التاميم والتذكير واجب ذكر ابن امير الحاج
 في التقرير الواجب الوجوب كما اشار اليه في الهداية وصرح بعضهم كالشيخ
 حافظ الدين في شرح المنار وهو موافق لما روى عن السرخسي وابي الليسر
 من ترك الاعادة يلزمه الاعادة وزاد ابو اليسر ويكون القرض الثاني على
 ما يخل في تقسيم الواجب انتهى والقضاء فعله اى فعل الواجب بعد اتمام
 بعد وقت المقدور شرعا استدراكا لما فات عمدا اى قصد الكمال اذا تركه
 مع تذكره او سهوا يتمكن الفاعل من فعله كالمسافر اى كصوم المسافر
 فانه قادر على ان ياتي بالصوم في رمضان وليس له مانع شرعي لا غير شرعي
 يمنعه عن الصوم او لم يتمكن الفاعل من الفعل لما نفع يمنعه عن الفعل

قوله والاصح ان يفسر
 فاما وجوب الاعادة فلهذا
 فغير واحد من شراح
 فخر الاسلام من فقه
 ابن الجيبي والشيخ
 عن العهدة بالاول
 السجود فلو
 ولا تضار فلو

١٣٩
 المسمى في رواية
 هو الثاني على ما
 في الاداء والحق ان
 هو الاول اذا عدم
 فترك ترك الركن الاول
 لكن الاعادة واجبة
 بعد كل صلوة اوبت
 كراهية الجواز الاول فلو
 الاول وقت ومن ثم
 اعادة القضاء قضاء

الفاعل لا يترك
 والوضوء قبل الوقت
 من الزمان فيكون
 والركن الثاني
 جعله وقتا
 فلا تقديم
 له خمسة

شرعا كالحيض فانه مانع عن الصوم والصلاة لم يتمكن المكلف من الصوم
 والصلاة لاجله او عقلا كالنوم فانه في وقت الفجر مثلا يمنع النائم المكلف
 عن الصلاة عقلا فالحج الصحيح بعد فساد الحج الاول او حقيقة لاقتضائه لانه مودع
 في وقته وهو العمر والقضاء الفحل بعد الوقت قال السيد في حاشية شرح المختصر
 بخلاف الحج فان قته مقدر معين لكنه غير محدد وفيوصف به اى بالاداء ولا يؤيد
 بالقضاء لوقوعه وانما فيما قدر له شرعا ولا انتهى واقرة الفاضل ميرزا حان
 في حاشية شرح المختصر فستمية حج الصحيح بعد الحج الفاسد قضاء
 كما وقع في عبارة مشايخنا وغيرهم حجاز من حيث المشايخ مع القضاء
 في الاستدراك لاحقيقة ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب
 بل لفظ الواجب الواقع في تعريف الاداء والقضاء بالعبادة
 اى بلفظ العبادة فقال العبادة ان وقعت في وقتها المقدر له شرعا
 فاداء والاقتضاء ونقص القاضي ابو زيد في التقويم وصدور الاسلام
 شرحه على ان الاداء نوعان واجب ونفل كذا في التقرير وذكر الاستوى
 في شرح المنهاج ان الامام ذكر في اول التقسيم ان العبادة توصف بالاداء
 والقضاء والاعادة ولم يخصها بالواجب ثم قال الواجب ادى في وقته
 سمي ادا الى آخر ما قال فقلنا ان ذكر الواجب من باب التمثيل فقط انتهى
 قال القاضي عسقلاني في شرح المختصر قول تقسيم آخر للحكم وهو ان الفعل قد يكون
 بكونه اداء وقضاء واعادة انتهى وذكره الاظهر في حاشية شرح المختصر
 قوله لتقسيم الحكم فيه شغابان الاداء والقضاء لا يختصان بالواجب بل

قوله بل الواجب
 وقد عرفت
 على هذا بان
 الاداء التيميم
 عين مطلب
 شرعا والقضاء
 التيميم المثل ١٢
 منه ر
 ١٢

قوله عليه السلام
 ان قول غيره يدل
 على ان الاصل
 في تعيين الوقت
 من ان يكون
 واجب الوقت
 فلو جاز ان
 يكون وقتا
 من قول غيره
 في تعيين الوقت

بل يوصف المندوب اليها بهما وعليه قول الفقهاء والنوافل الموجبة
 ابدأ وقول اكثر الاصوليين الواجب ينقسم الى اداء وقضاء واعادة
 عدم انقسام المندوب اليها كيف ويجوز ان يكون بين المقسم والقسم عموم
 من وجه انتهى مسئلة تاخير الفعل الواجب من المكلف المدرك
 لوقت الفعل مع ظن المكلف المذكور الموت اى موت نفسه في جزء
 من الوقت اى وقت الفعل قبل الفعل معصية اتفاقا لان الجزء
 الذى تلن المكلف موته فيه هو الجزء الآخر باعتبار المكلف لعدم تقاربه
 بعد هذا الجزء فالموت يجعل البعض وهو من الاول الى الجزء الذى تلن الموت
 فيه كذا اى كل الوقت وترك الواجب كل الوقت موجب العصيان ذكره
 الفاضل ميرزا جان فى حاشية شرح المختصر ويفهم منه حال ما اذا شك فى الموت
 وهى انه لا عصيان فى التأخير يدل عليه ما فى بعض شروح المنهاج فانه
 لم يمت المكلف الظان بالموت وظاهر كذب ظنه وفعله اى فعل المكلف
 الظان لفعل الواجب فى وقته المقدرة شرعا فله ظهور على انه
 اى على ان فعل الواجب فى وقته ادعاء لا قضاء لصداق حدا اى
 حدا الاداء عليه اى على فعل الواجب فى وقته اذ حدا الاداء فعل الواجب
 فى وقته المقدرة شرعا والشرع قد قدر الوقت من الاول الى الآخر ففى
 اى جزء منه فعل المكلف ذلك الفعل الواجب كان اداء وبه قال ابو حنيفة
 الفزائى من الشافعية كما نص عليه الاستوى فى شرح المنهاج وقال
 القاضى ابو بكر الباقلا فى من التكميلين كما نص عليه ابن الحاجب فى المختصر

وانما جاز ان يكون وقتا
 العجب بان الواجب
 على ما قبل بان الواجب
 ما ينقسم من وجه
 باعتبار وقت الفعل
 البعض بالموت
 الواجب على تقدير
 كذا على تقدير عدم
 اتفاقا لا الاداء ان
 يقتضى جاز ان
 كذا انما هو من الموت
 لا نفسه على ان ارتفاع
 الواجب قد يكون بوجوب
 المانع كالسفر والمرض
 والبعض الى غير ذلك
 فتأمل ١٢ ختم رح

وانما ضيق سجين من الفقهاء كما نص عليه السبكي في جميع النسخ مع فعله بعد الجزاء
 لمن موت نفسه فيه سواء كان في وقت المقدرة له شرعا او لا قضاء كان
 وقته اى وقت الفعل الواجب شرعا بحسب ظنه اى ظن المكلف
 الطمان موت نفسه في ذلك الجزاء قبله اى قبل الجزاء الذى ظن الموت فيه
 ولم يفعل فيما قبله ففعله في غير وقته فان ظنه سبب لتعيق ما قبل ذلك الجزاء
 وقتا له شرعا اذ الشارع جعل ظن المكلف مناطا للاحكام الشرعية وفعله
 في غير وقت المقدرة له شرعا قضاء لا اداء قال الامامى الاصل بقا جميع الوقت
 وقتا لا اداء كما كان ولا يلزم من جعل ظن المكلف موجبا للعصيان بالشرع
 مخالفته هذا الاصل وتضييق الوقت بمعنى انه اذا بقى بعد ذلك الوقت كان
 فعل الواجب فيه قضاء وهذا لا يلزم من عصيان المكلف بتأخير الواجب
 الموسع عن اول الوقت من غير عزم عند القاضى ان يكون فعل الواجب بعد ذلك
 الوقت قضاء ثم قال وهو في غاية الاستحباب وروى بالفرق بانه لم يلزم كونه قضاء
 بهما لان الوقت لم يغير حقيقة بالنسبة الى ظنه بهما بخلافه ثم نعم لو كان كونه
 قضاء نهيا على ان العصيان يتا في الاداء لا تنجى ما ذكره كذا ذكر النقض اني في
 شرح الشرح كذا ليس كذلك على ما ينظر من شبهة كذا قال العلوى في شبهة
 شرح الشرح ويرد عليه اى على القاضى اعتقاد المكلف القضاء
 الوقت اى القضاء وقت الفعل الواجب بعد تبييه قبل دخوله اى قبل
 الوقت والسماح انه لم يجرى فعلا عن الاداء واخر الفعل ولم يشتمل
 فان يصح اتفاقا فاذ بان اى انه لفظا اى خطا اعتقاده بان ظهر

ان الوقت كان لم يجز فلم ينقض بل الآن جاز وفعل المكلف المعتقد
 لا نقضه في الوقت بعد ظهور الخطأ والفعل كالصلاة في الوقت المقدرة
 شرعا فتعوى اى الفعل المذكور اداء اتفاقا بين الجمهور والقاضي بلا خلاف
 فلا اثر للاعتقاد البين خطاه فذكره الابهري في حاشية شرح المختصر ظاهره
 انه قياس خلفي اى لو كان في الفعل في الوقت المشروع او لا مع تأخير
 عن الوقت المظنون قضاء لزم ان يكون قضاء ايضا لو اعتقد انقضائه
 الوقت واللازم باطل بالاتفاق فكذا المندوم انتهى وتوضيحه انه لو صح اليه
 المذكور لكون فعل الطمان في الوقت قضاء لزم ان يكون فعل هذا المعتقد
 ايضا قضاء فانه يجزى منه كما يجزى في ذلك بان يقال وقت فعل هذا
 شرعا بحسب اعتقاده قبل هذا الوقت ولم يفعل الفعل المذكور قبل هذا الوقت
 بل فعله في هذا الوقت ففعله في غير وقته وهذا هو القضاء والتالي باطل
 لما تقدم شمله اقوال الفرق بين طعن الموت واعتقاد انقضاء الوقت
 بين فان في الاول اى في طعن الموت اعتقاد عدم الوقت مطلقا
 لا الاداء ولا للقضاء وفي الثاني اى اعتقاد الانقضاء اعتقاد عدم
 وقت الاداء لا اعتقاد عدم الوقت مطلقا فالاول متضيق من كل
 وجه من الاداء والقضاء وبعد التحقيق كذلك لا يكون اداء بخلاف الثاني
 فانه ليس متضيق من كل وجه بل هو متضيق في اعتقاده من وجه الاداء
 وجه القضاء وبعد التحقيق كذلك يكون اداء لا قضاء فتأمل اشارة
 الى ان الفرق غير نافع في كون الفعل في الاول قضاء وفي الثاني اداء

فقد قلنا في الثاني
 هذا الفرق غير نافع لان
 انما في جعل الاداء
 مع طعن القضاء
 في الاول والتحقق
 فيما اعتقد القضاء
 اوقته في الوقت ويدلج

١٢٣

بان العيصان الثاني
 الاداء كما لو اخطى في الثاني
 بان الظن يقتضي عدم الظن
 فساد ما اذا لم فلا جرة
 به فتدبر ١٢٤
 عنه رحمه الله
 تعالى

العبادي وانه عيب والعيب على الحكيم تعالى شأنه غير جائز فمكون تكليف
 محال فيؤدي هذا الشرط الى التكليف المحال واذا جعل الشرط نفس سلامة النفس
 في الواقع فلم يرد الى التكليف المحال لان سلامة العاقبة وان لم يكن وقتها
 المكلف لكنها غير متقابلة مع وقوع التكليف شرطا لتكليفه بالمحال حتى يورد
 الى التكليف المحال يقتضي هذا القول التخيير بين ممكن امي جائز وهو التخيير
 محال السلامة وممتنع امي محال وهو التخيير عند عدم السلامة لاستحالة
 المشروط عند عدم الشرط وهو امي التخيير بين ممكن وممتنع محال والمحال معدوم
 فهو يرفع حقيقة التخيير فيكون واجبا معينا لا اختيارا وعدم التخيير يرفع حقيقة
 التوسع لان التوسع مندرج تحت التخيير وكان الكلام في الواجب الموسع فتدبر
 لعلنا اشارة الى انه منقوض بالواجب العمري ومنقوض بالتخيير بين الصوم
 الاطعام فان الغنى ان تحقق فالاطعام ممكن وان لم يتحقق فهو ممتنع وفوق
 ابن الحاجب بين ما وقته العمري الواجب الدني وقت تمام العمر
 كالحي فيعصى بالتأخير والكان مع ظن السلامة والموت فجأة وبين
 غيرة امي غير ما وقته العمر وهو الواجب الموسع فلا يعصى المكلف ان اخره
 الوقت مع ظن السلامة ومات فجأة حيث قال في المختصر وهذا بخلاف ما وقته
 العمر فانه لو اخره ومات عصى والا لم يتحقق الواجب انتهى ليس بسدا بل كان
 الواجب مستلزما بين الواجب العمري والواجب الموسع فان كان سببا
 في الاول الواجب فينبغي ان يعصى بالثاني ايضا وعذر الجماعة بان في الواجب
 الموسع بان الموت فجأة ليس بممتنع منه بل هو مفوت للواجب ولم يذكر

فيكون انما فرض وقتا
 النجاسة قبل وقتها
 الذي يتخير وقتها
 الطهر فان كان تأخير
 الوجوب أصلا فلا يصح
 ما لم يصح له ان يتخير
 في التأخير له ان اذا
 الذي لا يقدح في الوجوب
 من قبل ابن الجوزي
 الى الفرق الذي ذكره
 وقد وفيه بآية

حتى يفرغ من قبل ان يصادفه الموت فلا يصح عا في الواجب الموت
 والواجب العمري لا يتحقق بالواجب الموسع فلو قبل عذر فجارة في الواجب الموسع
 قبل في الواجب العمري فلا فرق ولا وجه للعصيان في الواجب العمري وان تأخر
 الموسع وفيه كلها فيه فانه فرق بين العمري وغيره كالظن مثلا بان ترك الظن
 مع ثلث السلامة والموت فجارة ليس في جميع وقته المقدرة شرعا اذ وقته بان
 لو لم يمت لاداه فيه بخلاف الواجب الذي وقته العمد اذا ترك بسبب موت النجاسة
 فانه تركه في جميع وقته وهو تمام عمره ولا يبقى بعد موته وقت في الواقع فالموت
 فجارة قبل وقت التصديق في الواجب الموسع لا يوجب العصيان ولا يلزم عدم
 تحقق الوجوب اذا ترك الواجب انما يوجب العصيان اذا ترك في جميع وقته
 المقدرة شرعا وههنا ترك في جميع وقته المقدرة ههنا ترك في بعضه فعدم
 العصيان لا يخل في تحقق الوجوب وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المحقق
 ان الفرق بين الواجب الموسع الذي وقته العمر كالحج وبين الواجب الموسع
 الذي ليس وقته تمام العمر كالظن مثلا خلاف مذنب بجهور في الحصول بحجوله
 التأخير فيما يسع له العمر بشرط ان يغلب عليه ظنه انه يبقى فلو ظن انه لا يبقى تغلب
 وعصية بالتأخير مات او لم يمت وفي المنهاج الموسع قد يسع العمر كالحج
 وقضا القوائت فله التأخير ما لم يتوقع قوائته ان اخر مرض او كبر اى اذ لم يكن
 توقعه للقوائت على تقدير التأخير لعلته المرض او الكبر وقال السيد في حاشية
 شرح المحقق الفرق بين ما وقته العمر وبين غير شكل فان ما يسع وقته العمر
 ان لم يجز تأخيرها اصلا لم يكن موسعا قطعاً وان جاز فاما مطلقاً فلا عصيان

١٣٩
 سئل الوقت الموسع واخر
 عا في جميع وقت المقدرة شرعا
 في جميع وقت المقدرة شرعا
 وان كان كجبل ابيض كجبل
 وان كان كجبل ابيض كجبل
 بكل بعضا لان النجاسة على
 طواف لمن والفرق تنكح
 سأل في شرح المنهاج التزام جواز
 انفسال الوجوب عن جميع
 ان كان وقتا

بالتأخير مع الموت فجاءة أو لا تأخير بها بحال أو لا بشرط سلامة العاقبة فيلزم
 التكليف بالحال كما في غيره وعلى تقدير عدم الفرق لا يعصم الدليل الذي
 على جواز التأخير فيما وقته ليس تمام العمر ولكن المصنف لما اختار الفرق بينها
 توجه عليه النقض بالموسع الذي وقته تمام العمر فتصدي لدفعه بأن الموسع
 الذي وقته العمر لو جاز له التأخير ابتداء أو اذ مات لم يعصم لم يتحقق الوجوب أصلا
 بخلاف الظاهر مثلاً فان جاز تأخيرها إلى أن يتحقق وقته فلا يرفع الوجوب كذا
 ذكر السيد قدس سره قال القرا بما عني أقول أو افرض وقوع الفجاءة قبل وقت
 التحقيق فلو جاز له التأخير أو اذ مات لم يعصم لم يتحقق الوجوب أصلاً فالأصل
 أن يقال ترك الظاهر في الصلوة المفروضة ليس تركها في جميع الوقت المتقدّر
 له شرعاً فلم يتحقق العصيان أو لم يترك الواجب في جميع وقته وهذا بخلاف
 ما وقته العمر أو ترك بالفجاءة لأنه ترك في جميع الوقت المقدّر له شرعاً لأنه
 تمام عمره واعترض عليه السيد رحمه الله موافقاً لما ذكر في بعض شروح المنهاج
 من أن الفرق المذكور لا يقدر فيما ذكرنا من الدليل المشترك بين الصورتين
 غايته أنه يعارضه في هذه الصلوة فلا يتحقق فيها مقتضى أحداهما لمقاومة كل منهما
 الآخر ثم قال والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أن المعارض اعني ارتقاء
 الوجوب دليل قطعي ما ذكرناه فمضى فعل به فيما عدا صورة المعارضة فيها
 يتعين أعمال المعارضة القطعية وونه أقول ما ذكرنا من الدليل قطعي لقطعية مقدّمات
 على ما لا يخفى وأما المعارض فليس تمام سيما أن يكون قطعياً مفيداً للحكم وذلك
 لأنه لا يلزم رفع وجوبه لأنه ما تركه في جميع الوقت المقدّر له شرعاً بحسب

اذا الوقت بحسب ظنه ازيد من هذا حسب مثله اخذ الله في وجوب القضاء
 هل هو باجر جديد غير امر وجب الاداء به وعليه اى على وجوب القضاء
 بامر جديد الاكثر اى اكثر الاصوليين كما نص عليه ابن الهائم في التحرير ومنهم
 اصحابنا العراقيون وصاحب الميزان وعامة الشافعية والمعتزلة كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير ويعود حسب الامام في المحصول والاربعون في حال
 وصاحب التخصيل كما نص عليه الاسودى وخمسة اربع حاجب في المختصر
 او بما اى بامر يجب الاداء وهو اى وجوب القضاء بامر بوجوب الاداء
 المختار لعامة الحنفية كالقضى الى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
 ومتابعيهم وبه قال بعض الشافعية والحنابلة وعامة اهل الحديث كما نص عليه
 ابن امير الحاج في التقرير ثم هذا الاختلاف الواقع في ان وجوب القضاء
 بامر جديد او بامر سابق في القضاء بمثل معقولا اى مثل يدرك العقل مما
 للفائت كالصلوة للصلاة والصوم للصوم فقط ووجوب القضاء بمثل
 غير معقول فانه لا يجب الا بدليل آخر بالاتفاق كما صرح به البعض كشرح
 البديع وصاحب الكشف وصاحب التلويح وصاحب التحرير او سفي
 القضاء مطلقا سواء كان بمثل معقول او بمثل غير معقول كالقدرة للصوم
 كما هو الظاهر من اطلاق ائمة الاصول كفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى
 والدليل للاكثر ان وجوب القضاء ولو كان بامر بوجوب الاداء فاقضى هذا
 الامر للقضاء كما يقتضى الاداء فيكون يوم الخميس الذى هو امر باءاد الصوم
 يوم الخميس مقتضيا لصوم يوم الجمعة الذى هو قضاء عن صوم يوم الخميس وعده

اقتضاء صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بديهي والا اى وان
لم يكن عدم الاقتضاء المذكور بديهي كان الصوم في يوم الجمعة ادعاء
ببراهنه لا قضاء للماول فان الاداء فعل الواجب وقته المقدرة شرعا
واذا كان كلام الشارع صوم يوم الخميس مثلاً متقنيا للصوم يوم الجمعة فكذلك
هذا الكلام في قوة قولنا صوم ما يوم الخميس او يوم الجمعة وهو تخيير بينهما فبعد
على كون يوم الجمعة ايضا وقتا للصوم وسواء للصوم في يوم الخميس لان
النص كما يدل على يوم الخميس يدل على صوم يوم الجمعة فلا يلحق المكلف
ترك الصوم يوم الخميس كما لا يلحق ترك الصوم يوم الجمعة وهذا باطل فوجوب
القضاء بامر لوجوب الاداء ايضا باطل وهذا الدليل للاكثر انما يتيمم لو كان
عامة استخفية ادعى الانتظام لفظا اى انتظام وجوب القضاء في
لفظ الوجوب واربان اللفظ الذي يدل على القضاء بالبطاقة ^{التقنية} وهو اى او عا او الام
لفظ تبعية من عامة استخفية كيف ولا يليق بحال احاد من الناس فاطنك
باصحاب الايدي الطولية في العلوم ولو كان الدعوى بهذا لما احتاجوا في اجاب
القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كاجتماع العيب
وتكبيرات التشرى وتعلل مقصودهم اى مقصود عامة استخفية من القول
بوجوب القضاء بما يوجب الاداء مطالبة شئ تتضمن مطالبة مثله
اى مثل ذلك الشئ عند قوته اى فوت ذلك الشئ فيجب الاول ك
الاداء بنص موجب ايجاب الثاني اى القضاء بذلك النص لا ينص ^{مبتدئ}
فان ايجاب الاول يدل على ان زمة المكلف مشغولة بما اوجب عليه فلا بد

[illegible]

۱۲۹
 انما ناول ديلم ان الوقت
 ظرف الازمنه اختار في سقوط
 وانما لهما مودع كالاجل للكون
 واورع على من ان له لو كان في
 لك لجاز التقديم وقد مر فيها
 الوقت لظفر الى انه قد مر ظرف
 يجوز التقديم عليه لكن انما يجوز
 لانه سبب الوجوب ثم عاودا
 السبب على السبب ثم عاودا
 منه

من تفرغ الذمة والتفريغ اما ببيان ما اوجب او ببيان مثل ما اوجب عند
فوت ما اوجب نعم معارف القضاء اى الاشياء التى يعرف بها القضاء
بمثل معقول او غير اى غير معقول يجوز ان تكون تلك المعرفات
غيره اى غير ما يوجب الاداء نصا كان ذلك الغير او قياسا غير النص
فلا يروا انه اذا اوجب القضاء بها يوجب الاداء فما احتج به الى النصوص الواردة
في القضاء لان النصوص الواردة في القضاء ومعرفات القضاء يحتاج اليها
لمعرفة المثل الاموجبات لكن الكلام في هذا المقام في اصل سبب الوجوب
اى في نفس سبب وجوب القضاء وموجبه الى هو امر الاداء الموجب له او امر
غير امر الاداء فافهم فانه دقيق وما يحتاج به عن دليل الاكثر في المشهور
على ما ذكره ابن الهمام وغيره ان مقتضى اى مقتضى صوم يوم الخميس امر الله
الاول الصور فان المقتضى المطلق والثاني كونه اى كونه الصوم في يوم الخميس
بحسب المكلف عن الثاني اى كونه الصوم يوم الخميس لقوله اى لقوله الصوم يوم
الخميس مقتضى صوم يوم الخميس الصور مطابقا سواء كان في الجمعة او غير الجمعة
ابوابه عدم مقتضى صوم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل الاقتضاء بين الاثنين
فولم يصح يوم الجمعة او لان مقتضى ما هو متفق من التقييد وهو قد كانت ففعله سنة
فقد اقتضى من القضاء ولا سواء اذا الاقتضاء للصوم يوم الخميس
او لا بالذات والصوم لم يثبت بها وبالعرض عند قول الصوم يوم الخميس
فلا يكون الصومان مساويين فله غايقة السقوط لانه لا تسلم ان مقتضى
صوم يوم الخميس امر ان بل مقتضى الصوم في يوم الخميس فقد اذلا وجوب

في هذا الماهل وهو ان المطلق والقييد بحسب الوجود شيئان او شئ واحد
 يصدق عليه المعنيان نأظر الى الاختلاف في اصل آخر وهو ان تركيب
 من الجنس والفصل وتمايزهما بل هو بحسب الخارج او مجرد العقل فان
 قلنا بالاول كان المطلق والقييد شيئين لانهما بمنزلة الجنس والفصل وان
 قلنا بالثاني وهو الحق كان بحسب الوجود شيئا واحدا كما في شرح
 في توجيه كلام شارح المختصر وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
 المختصر اقول الاوضح ان يقال هذه المسئلة مبنيّة على ان المطلق ليس
 الا المقيّد لان المطلق في الامر ليس الا الموجود في الخارج وهو المقيّد
 سواء قلنا بوجود الطبيعة للبشر شئ وهو المطلق ام لا لكن النزاع في
 ان ذلك المقيّد بل هو في الخارج شيئان كما في اللفظ والعقل ام
 واحد يعبر عنه بالركب اى باللفظ المركب او بالمفهوم المركب الذي كان
 مدلوله عليه لذلك اللفظ المركب وهو ما يصدق عليه المطلق والقيّد ونسبه
 بالتعبير عن المقيّد بلفظ ما صدق عليه تابينا على ان في هذا الشق وهو ان يكون
 المطلق والمقيّد شيئين في الخارج لا بد ان يصدق المطلق والقيّد على هذا
 الشئ الواحد لعدم التمايز بين الكل والخبر وكذا بين الخبر والخبر والآخر
 انما التمايز بينهما في العقل فيصح الحكم نظر الى الاتحاد والخارجي ولما لم يكن
 المطلق والقيّد عينا الجنس والفصل اذ لا يحصل من الصلوة ومن تقييدهما
 بالوقت المعين نوع حقيقي له وحدة حقيقية بل ليس هذا التركيبا اعتباريا
 منه على ذلك بقوله وينظر ذلك إشارة الى انه نظر له فان قلت ما صدق عليه

الذي يوجد في الخارج ليس مركبا في العقل من بين المفهومين كيف ولو كان
 كذلك كان تركيبا حقيقيا لا انطباقا على موجود خارجي قلت كما ان الجسم موجود
 في الخارج كذلك الجسم الابيض وذلك مما لا شك فيه وذلك لا يقتضي
 كون التركيب منها حقيقيا كما في هذا المثال اقول انظر في توجيه اختلاف
 المطلق في العبادة الموقفة هي تلك العبادة والوقت فيدل على انه لا يكون
 مشروطا حتى لا يصح شرطه وانه لا يجعله الشارع شرطا في صحة نفسها بل في كمالها
 فاذ مات فيه بقي اصل وجودها مع بعض فيه وحينئذ لا يكون مسئلة مبنيته
 على اختلاف الذي ذكره اذ فيه بعدا اما اول فلان بناء العرف واللفظ على
 توقيفات الفلاسفة ليس على ما ينبغي واما ثانيا فلانه على ما ذكره كان الحق
 هو ان القضاء كان واجبا بامر جديد اذ قد تقرر في الحكمة ان لا تأتئ بين امر
 والفصل في الخارج والالم يصح المحل على ما قرره في المواقف وحينئذ لا يمكن
 بانه لم يجب بامر جديد بل بالامر الاول ان يقول ليس كلامي مبنيًا على امر
 ينقطع بالتقرر في الحكمة بل بما قررنا ولا يخفى ان ذلك الاحتمال محال صحيح فظهر
 مما ذكره ويحتمل ان يكون مبنيًا على ما قررنا فلا يحسن الجزم بالاول انتم اقول
 رد على من ذهب الى وجوب القضاء بامر جديد بناء على استحوا المطلق والقييد
 القيد ههنا اي في صوم يوم الخميس فصرف زمان وهو يوم الخميس
 والاتحاد مقولة متى اى الزمان بالمظروف وهو الصوم ههنا وان
 صح كما ذهب اليه الفلاسفة فلا يلزم من انتفاء فرد منها اى من مقوله
 متى انتفاءه اى انتفاء المظروف الذي هو معرض المقولة انتفاءنا

ليس يدين الموجود في أمس هو الموجود في الآن وفرو متي قد تبدل وامتبدل
 زبده فاستحوذ الطرف مع المظروف لا يدل على ان الطرف لو انتفى انتفى المظروف
 لا يلزم بطلان ايجاب المطلق من بطلان ايجاب القيد فيحتاج الى امر جديد فليس
 ابتداء المسئلة على الاستحواذ والتعد فتأمل على هذه اشارة الى اننا سلمنا انه لا يلزم
 انتفاء المظروف عند انتفاء الطرف لكن لا سلم انه لا يلزم بطلان ايجاب المظروف
 عند بطلان ايجاب الطرف فان الايجاب عند استحواذ الطرف والمظروف واحد
 لا تعد فيه فبطلان ايجاب الطرف بعينه هو بطلان ايجاب المظروف فيحتاج
 في القضاء الى ايجاب جديد على مذهب من قال بالاستحواذ والقبلة وفوق
 ههنا والخفية وهو ان وجوب القضاء بامر يوجب الاداء بنذر اعتكاف
 رمضان يعني من نذر ان يعتكف في شهر رمضان هذا اذا لم يعتكفه
 اى لم يتيق له ان يعتكف في رمضان حيث يجب في ظاهر الرواية قضاء
 اى قضاء هذا الاعتكاف المنذور بصوره جديدة سوى رمضان آخر حيث
 لا يصح قضاء هذا الاعتكاف في رمضان آخر ولم يوجب به النذر اى لم يوجب
 نذر الاعتكاف الذي سبب الاداء الاعتكاف الصوم الجديد اذ لو كان موجبا
 للصوم الجديد كان موجبا للاداء ايضا بالصوم الجديد واذا كان موجبا للاداء
 بالصوم الجديد لما صح اداءه هذا الاعتكاف مع صوم رمضان والسالى بالمثل
 فالقدم مثله فعلم ان موجب القضاء امر آخر غير موجب الاداء والحياب
 عن هذا النقص ان نذر الاعتكاف كان موجبا له اى للصوم الجديد
 ولا نسلم ان النذر لم يوجب الصوم الجديد كانه اى الصوم الجديد شرطه

اى شرط الاعتكاف بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني
 والبيهقي النذر موجب للاعتكاف واجبا بالمشرط موجب لايجاب الشرط
 فاجاب الاعتكاف يكون موجبا لايجاب الصوم الجديد لكن ما ظهر
 اشارة اى اثر نذر الاعتكاف في ايجاب الصوم الجديد لما منع عن الظهور
 وهو اى المانع وجوبه اى وجوب صوم رمضان قبله اى قبل النذر
 والاداء اشرف من القضاء واداء هذا الاعتكاف المنذور لا يمكن الا في
 رمضان وفيه الصوم الغير المقصود للاعتكاف فحينئذ ان ادعى الاعتكاف
 فاما ان يترك صوم رمضان وهو ظاهر الفساد واما ان يرد الصوم المقصود
 الذى هو الشرط الى غير المقصود وهو لا يلقى فلذا جاز ايفاء هذا النذر بهذا الصوم
 التبعي فلما زال المانع بانقضاء رمضان ظهر اشارة اى اثر نذر الاعتكاف
 في ايجاب الصوم الجديد ولهذا اى ولا جمل انه ظهر اثره لزوال المانع
 لا يقتضيه النذر المذكور في رمضان آخر ولا في واجب آخر لان الصوم
 غير مقصود للاعتكاف فيها سوى قضاء رمضان الاول اذا لم يصم في
 رمضان الاول فيجوز قضاء الاعتكاف في قضاء صوم رمضان الاول
 اذا اطلق الذى هو قضاء رمضان في حكم الاصل الذى هو رمضان اول
 فلو كان الاعتكاف صحيحا في رمضان الاول صح في قضاؤه بصومه هذا
 اى هذا مسئلة مقدمة الواجب المطلق والمراو بالمقدمة هنا
 ما يتوقف عليه الشيء وينقسم الواجب بالنسبة اليها الى قسمين لان ايجابه والامر
 او كان مقيدا بما يتوقف عليه فهو الواجب المقيد كما في قوله تعالى واذا

قوله الواجب
 المطلق آية خزانة
 عن واجب اذا
 كان تقديرا بالوقت
 كان كونه بغيره
 واجب بالوقت
 وان كان بغيره
 كان كونه بغيره

١٥
 تقيد من الالات
 فالواجب بغيره
 ١٢

نفوس للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا سلمه ذكر الله قيد ايجاب السعي الى ذكر الله تعالى
 اى صلوة الجمعة وخطبتها لهذا اذا لم يكن مقيدا به فهو الواجب المطلق بالنسبة
 بالنسبة الى ما لم يقيد به وان كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة اخرى كما في
 قوله تعالى اقم الصلوة لذكر الشكر فان اقامته الصلوة واجبة مطلقة بالنسبة الى
 الوضوء لعدم تقيد ما به في الامر بها مع توقفها عليه ومقيدة بالنسبة الى
 الوقت الذي قيدت به في الامر بها فالواجب المطلق ما لم يقيد ايجابه بما يقيد
 عليه لا ما لم يقيد ايجابه بشئ اصلا فان ايجاب كل فعل مقيد بقدر وجوده عليه
 والقدرة المكننة فيه الى غير ذلك كما قال الابهري في حاشيته شرح المختصر وذكر
 التفاتنا في شرح الشرح قد فسر الواجب المطلق بما يجب في كل وقت و
 على كل حال فنوقض بالصلوة فزيد في كل وقت قد اشرع فنوقض بصلوة
 الساعات فزيد الا لمانع وهذا لا يشك في غير الموقفات كالندور الموقفة والايامان
 المطلقة ولا مثل الحج والزكاة من الموقفات في ايجاب ما يتوقف عليه من
 الشروط والمقدمات وشارع المحقق الى ان المراد بالطلاق والتقييد بالنسبة
 الى تلك المقدمة حتى ان الزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب مقيدة فلا يجب
 والى تعيينه واقراده مطلق فيجب انتهى قال الامام في الحصول الواجب المطلق
 هو ما يجب على كل مكلف في كل حال ويزعم منه ان لا يوجد حذو
 مطلق اصلا اذ ما من واجب يجب في كل حال حتى في حال السخيف وقيل
 ما يجب على كل مكلف في كل وقت وعليه ما عليه كذا ذكر العلوي في حاشيته
 شرح الشرح وذكر السيد الشريف في حاشيته شرح المختصر الواجب

المطلق بالاعتقاف وجوبه على مقدمة موجودة من حيث هو كذلك
 وانما اعتبر الحثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة
 ومقتدا بالنسبة الى اخرى فان الصلوة بل التكليف باسمه لا موقوفه
 على البلوغ والعقل فهي القياس اليها مقيدة وانما بالاضافة الى الطهارة فواجبة
 مطلقة وبالسجدة الاطلاق والتقييد امران اضافيان ولا بد من اعتبار الحثية
 في حدود الاشياء الداخلية تحت المضاف وقد صرح به صاحب الشفا
 في مباحث الجنب انتهى والتفق العلما رقا طية على ان مقدمة الواجب المقيد
 بتلك المقدمة ليست بواجبة فلا يلزم من ايجاب صلوة الجمعة وخلعتها في
 الآية المذكورة ايجاب النذر لها وانما الكلام في مقدمة الواجب المطلق بل
 واجبة ام لا فانها رانها واجبة مطلقا اى سواء كان سببا مقتضيا
 لوجود السبب او شرطا اى لا يتأتى الفعل الواجب بدونه ولا يلزم تاتي
 الفعل الواجب بتاتيه سواء كان الشرط شرعا اى يجعل الشارع اياه شرطا
 للفعل الواجب كالوضوء فان الشارع جعله شرطا للصلوة او عقلا
 اى يجعل العقل اياه شرطا للفعل الواجب كترك النسيء للفعل الواجب فان
 العقل يجعل ترك النوم الذي هو ضد لاقامة الصلوة شرطا لاقامة الصلوة
 او عادة اى يجعل العادة اياه شرطا للفعل الواجب كغسل جزء من
 الرأس بغسل الوجه فان العادة تجعل غسل جزء من الرأس شرطا
 لغسل الوجه في الوضوء اذ غسل الوجه لا يتحقق في العادة الا مع غسل جزء
 من الرأس وان امكن غسل الوجه عند العقل بدون غسل جزء من الرأس

وهذا بدون لفظ السبب قول الأكثرين على ما ذكره ابن الحاجب في المحقق
 والقاضي عصفري في شرحه وابن الهيثم في التمهيد والتأني في جميع الجوامع
 وهو المأخوذ عند الامام والابن عيسى في لفظ عليه الاسفوي في شرح المتن
 وقال السيد في حاشيته شرح المختصرين ادراج الاسباب في عبارة المشتق
 في صدر المسئلة فان قوله وغير شرط يتنا ولها باطلقة انتهى وقيل مقدمة
 الواجب المطلق واجبة في السبب فقط دون الشرط اي كانت المقدة
 سببا لا شرطا وهذا المذهب لم يذكره ابن الحاجب قال العلامة قطب الدين
 الشيرازي في شرح المختصر هذا المذهب هو الواقع وقيل مقدمة الواجب المطلق
 واجبة في الشرط الشرطي فقط دون الشرط العقلي والعاقل والسبب هو
 مختار صاحب البديع من الحقيقة ومختار امام الحرمين من الشافعية ومختار
 ابن الحاجب من المالكية فيما عدا السبب وقيل لا وجوب مطلقا سواء
 كانت المقدة سببا او شرطا قال الاسفوي في شرح المتن لا ذكر لهذا في
 كلام الابدعي ولا كلام الامام واتباعه نعم كاه ابن الحاجب المختصر الكبير والتمكان
 كلامه في التفسير في التنا والاستدلال يقتضي ان ايجاب السبب مجمع عليه وان
 القاضي عصفري في شرح المختصر والسيد في حاشيته وذكر التتمعات في شرح
 الشرح ثم لانه لا يتحقق ايجابا لاسباب كالامر بالقتل امر بغير سبب مثلا
 والامر بالاشباع امر بالاطعام انما اختلف في غيره انتهى وذكر الابهري
 في حاشيته شرح المختصر وقال بعضهم ان كان سببا للواجب فالامر بالواجب
 يقتضي ايجابه وان كان شرطا فلا وهذا المذهب لم يذكره المصنف ابن الحاجب

وقال آخرون الامر بالواجب لا يتضمن اقتضاه ما يتوقف عليه سواء كان
 سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وما قيل مقدمة الواجب ^{الواجب}
 سببا لا خلاف في وجوبها يرد ما قاله المصنف وما قال صاحب المنهاج
 وجوب الشيء مطلقا لوجوب وجوبه بالالتيم الاله وكان مقدورا وقيل
 موجب السبب وان الشرط وقيل لا يفيد التمسك وقال الفاضل ميرزا جان
 في حاشية شرح المختصر في بعض شروح المنهاج الخلاف قد وقع في
 السبب ايضا وكلام المنهاج صريح في ذلك حيث قال وجوب الشيء مطلقا
 لوجوب وجوبه بالالتيم الاله وكان مقدورا وقيل لوجوبه دون الشرط
 وقيل لا فيها والقول الثاني في ما اختاره المرتضى الشريف رحمه الله ولم يذكره
 المصنف ووجهه ان حصول السبب واجب عند حصول سببه فلا يفتقر
 المشروط بالقياس الى شرطه فالسبب قد تعلقا لانه اريد بالسبب السبب ^{الواجب}
 لا المتوقف في الجملة والفرق ضعيف لاستواءهما في امتناع تحقق الواجب ^{الواجب}
 وهو مناط الوجوب في السبب لا دخل فيه لاستلزام تحققه تحقق السبب
 والقول الثالث لا تاتي عنه عبارة المتن بل ينبغي حمل قوله لا فيها على
 نفي الوجوب في الشرط الشرعي وغيره مطلقا سواء كان سببا ام لا كما
 هو الظاهر حتى لا يكون مذهبنا آخر لم يكن مذكورا في الكتب المشهورة فهو
 التفتا في رحمه الله مع غفلته عن كلام المنهاج غفل عن عبارة الكتاب
 ايضا انتهى والدليل لنا في القائلين بوجوب المقدمة مطلقا ان التكليف
 به اى بالواجب بدون تكليفه المقدمة يعود الى التكليف بالمال

رحمة الله

مكة ١٢

منه ابن الحاجب

ما في التفسير

بالاجماع فان

الوجوب لا الوجوب

اي الاجماع

قوله بالاجماع

٢٠

لأن المقدمه لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمه محال
والتكليف بالاحمال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط لا يستعمل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف باذناك تحكيفا بالاحمال وقد اعترض
اللامدى وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما غرض زعموا انه
لا يخصص عنه وتقبيلهم الاستوى في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام
وضعت اخر اضهر الاستوى تحصيل اسباب الوجوب واجيب واسباب
الحواصير حواصير بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان الاستدلال
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمه مطلقا سواء كان التكليف
بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالاحمال فلا يقول انهم بالتكليف بالواجب
بدون تكليف المقدمه مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمه بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمه بالتكليف بالواجب يودي الى التكليف بالاحمال فلا يستدل بتأثيره الى
التكليف بالاحمال او يجوز ان يكون وجوبها اى وجوب المقدمه بعينه اى
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمه للصلاة والزكاة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو وجوب
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمه كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي هو

لأن المقدمه لما لم يجب يجوز عدمها وكون الواجب مع عدم المقدمه محال
والتكليف بالاحمال باطل وذكر الامام في الحصول ان الامر بالشئ لو لم يقتض
وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفاً بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مدخل له
في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط لا يستعمل
وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف باذناك تحكيفا بالاحمال وقد اعترض
اللامدى وصاحب الحاصل ومن تبعهما على تقرير الامام ما غرض زعموا انه
لا يخصص عنه وتقبيلهم الاستوى في شرح المنهاج وحكم بصحة تقرير الامام
وضعت اخر اضهر الاستوى تحصيل اسباب الوجوب واجيب واسباب
الحواصير حواصير بالاجماع وما قيل في الجواب عن هذا الدليل بان الاستدلال
ان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف المقدمه مطلقا سواء كان التكليف
بالواجب او بغيره يودي الى التكليف بالاحمال فلا يقول انهم بالتكليف بالواجب
بدون تكليف المقدمه مطلقا بل يقول بالتكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمه بالتكليف بالواجب وان اراد ان التكليف بالواجب بدون تكليف
المقدمه بالتكليف بالواجب يودي الى التكليف بالاحمال فلا يستدل بتأثيره الى
التكليف بالاحمال او يجوز ان يكون وجوبها اى وجوب المقدمه بعينه اى
بغير التكليف بالواجب كالايمان فانه مقدمه للصلاة والزكاة وغيرهما
من الواجبات وليس وجوبه بالتكليف بالصلاة والزكاة وغيرهما بل هو وجوب
بنفسه بدلائل غير دلائل تلك الواجبات ففيه اى فيما قيل ان الكلام
في وجوب المقدمه كان بالنظر اليه اى الى التكليف بالواجب الذي هو

بل هو الامر بمقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة
 مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب وهو استفاد من كلام المصنف
 اى ابن الحاجب في الدلائل التي ذكرها في ان غير الشرط لا يجب وكذا من جواب
 دلائل الجمهور حيث قال ان اردت به انه لا بد منه فسلم لكنه غير محل النزاع
 وان اردت به انه ما مور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله انتهى
 فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب كما احتاره المصنف
 واما الشرط الشرعي فيمكن ان يقال ان جعل الواجب مشروطا به وجعله
 واجبا بشرط الخطاب المتعلق لوجوبه وان كان النزاع في الاعم من ذلك فالحق
 مع الجمهور ان مقدمة الواجب في الواجب المطلق واجب مطلقا والظاهر ان
 النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهدين انما يتعلق بكون مقدمة الواجب
 واجبا مطلقا سواء يتعلق به الخطاب اصالة ام لا او مقصوده استتباب حكم الوجوب
 مطلقا انتهى والقائلون بعدم الوجوب مطلقا قالوا الوجوب ما يتوقف
عليه الواجب من المقدمة لزم تعقل الشخص الامر الموجب له اى
 لما يتوقف عليه الواجب من المقدمة او لولم يلزم التعقل لادى الى الامر
 واجبا به مع عدم شعور الامر به الموجب له وهو يدعى الاستحالة واللازم عنى
 لزوم تعقل الشخص الامر الموجب له باطل لانا نقتطع بجواز ايجاب الفعل مع
 الجهول والغفلة عن مقدمة قلنا في رد هذا الدليل لزوم تعقل الواجب
 الشئ لوجوبه ممنوع وانما يلزم تعقل الواجب للشئ لو كان وجوبه
 اصالة وبالامر صريحا ووجوب المقدمة ليس اصالة وبالامر صريحا بل

قوله لو كان صريحا
 فيه إشارة الى
 منع دعوى ابن الحاجب
 من لزوم تعقل
 الشرع عند الامر
 بالواجب لا لا يلزم
 من جعل شئ مشروطا
 بتعقله عند طلب
 ١٦١
 ذلك افضل الا اذا كان
 الامر بالامر صريحا
 والنزاع فيه ولزم
 الوجوب مطلقا
 بين الشرع وغيره
 مستمرا

من غير الامر صريحا وبهذا الرواجع ما اخترنا به العلامة الشيرازي في شرح
 على الاستدلال بهذه الدليل نقده التفتنا في في شرح الشرح بقوله يروى
 الاول منع الملازمة وانما ذلك في الواجب اصالة انتهى ووضحه العلامة
 في حاشية شرح الشرح بقوله لا نسلم لزوم تقبل الموجب له وانما يلزم
 يجب بالاصالة لا بالوسطة انتهى وتعبه الابهرى في حاشية شرح المختصر
 بقوله قد مر ان الواجب مطلقا هو فعل غير كيف تعلق به خطاب الطلب خطأ
 الطلب بشئ من غير شعور المخاطب به بين البطلان فلما يروى على هذا ما اورده
 الشارح العلامة من ان ذلك في الواجب اصالة انتهى والفاضل شيرازي
 في حاشية شرح المختصر بقوله وبهذا التقرير يندفع ما اورده العلامة ان
 الملازمة ممنوعة وانما ذلك في الواجب اصالة لان الامر بشئ غير مشعور
 محال بالبداهة انتهى وفيما نقبها كلام ظاهر ومن هنا اي من عدم لزوم
 تقبل الموجب له وانتفاء وجوب صريحا بل استنباطا لم يلزم تعلق الخطأ
 بنفسه اى بنفس ايجاب تلك المقدمة لان هذا التعلق فرع للتعلق
 والتعلق غير لازم ههنا ولا وجوب النية لان النية انما تجب فيما يكون
 مقصودا بالذات وهو ما يقع به الامر صريحا ويكون وجوبه اصالة فدرج
 على المسئلة القائمة بالواجب المطلق واجبة مطلقا والمراد من الفرع يكون
 مندرجا تحتها اصل كل وفي جعل هذا فرعا اتباعا للامام والا صاحب المنهاج
 يجعله تنبيها وصاحب السامع جعله تقريبا والمراد من التنبيه ما نبه على المذكور
 قبله لطريق الاستدلال ومن التقسيم اظهار الشئ على وجه مختلفة الفرع الاول

قوله لا واجب
 النية على ان
 النية بعد صريح
 الامر بالقدرة
 انما ليس بالزوم
 عند الخفية
 كما هو في الضميمة
 من المندرجات
 ١٤٣

اذا اشتبهت المنكوبة بالاجنبية بان تزوج رجل امرؤا ردا وكيفية ولم يبرأ
 قد غلبت في ميتة للبيوتة ودخلت معها اجنبية ايضا والوكيل قد رأت لم يعلم الزوج
 ان يتبازر وجهه فحينئذ حكم متا احدى من المنكوبة والاجنبية معا ولا يحل له وطئ احد
 منهما لان الوطئ باحدهما موجب لانتقال الارث ككتاب بالحرام هو وطئ الاجنبية والكف للنفس
 عن المحرم واجب وهو اي الكف عن الحرام في هذه الصوة لا يكون الا بالكف
 للنفس عنهما اي عن المنكوبة والاجنبية جميعا لا اشتباه ومن يهتأ اشتبه ان الحكم لا يبرأ
 لا يجتنبان الا وقد غلب الحرام كلف عنهما مقدمة للواجب وهو الكف عن الحرام
 مقدمة الواجب واجبة فحرمتا والفرع الثاني لو قال احد مخاطبا الزوجية
 حدة يكما من غير تعيين طالق حدة متا اي حرمت الزوجتان و
 لا يجوز الوطئ بواحدة منهما لان الاجتناب عن المطلقة المحرم وطئها
 يقينا من غير شبهة فيه اس في تحريمها الوطئ بواحدة منهما يحتمل
 ان يكون وطئها بالمطلقة المحرم وطئها فنه ترك وطئها اجتناب عن الحرام
 بلا شبهة فالكف عنهما مقدمة للاجتناب عن الحرام الاجتناب عن الحرام و
 فالكف عنهما واجب فحرمت قال الامام في الحصول فيحتمل ان يقال ببقاء حل
 وطئها لان الطلاق شيء معين فلا يحتمل الا في محل معين فاذا لم يعين
 الطلاق واقبال الواقع امر له صلاحية التأثير في الطلاق عند التعيين
 ومنهم من قال حرمتا جميعا الى وقت البيان تغليب الجانب الحرمة هذا كلام
 وذكر مشله في المنتخب ايضا وقد جزم صاحب المنهاج كالمستند بالثاني
 مع ان صاحب السهل لم يذكر ترجيحا ولا نقلا بل حكى احتملين على السواء

احد على السابق
 في الحرمة ففسرهم
 كقولهم الحكم في هذه
 الصوة تناقض
 لمصلحة لا يجوز
 تحريم احد اشتباه
 كما يجازي فلا فعلها
 لا فاصدا القول
 البهم فيا تحتمل
 ١٤٣
 في بيان ما يجب
 البسبان ما يجب
 لا تنافي في التناول
 في الحكم في تعيين
 على البيان في كل
 كما اشتباه في
 على ما يستند
 في الحكم

اقول في فرع آخر للمسئلة بانه اذا كانت مقدمته الواجب واجبه فالغاية
 داخله في المعنى ليعلم وجود المعنى اذ علم وجود المعنى موقوف على دخول الغاية
 كالمراق فانها غاية لغسل الايدي لا يفسر في العادة علم وجود غسل الايدي
 من حيث انه معناه بدون دخولها في الغسل فدخل الغاية من مقدمات المعنى
 فاذا كان المعنى واجبا يكون دخولها ايضا واجبا قال اوستاذا الاستاؤمونا
 بحر العلوم وعموم التوقف في الغايات كلها محل تأمل بل انما يصح في بعض
 التي هي مقدمات للمعنى انتهى وفي المغتنم كانه اراد انه يجب ادخال جزء
 من الغاية في حكم المعنى ليعلم استيعاب حكمه لاجزاءه ليقينا كما انه يجب غسل
 بعض الرأس ولو قليلا في غسل الوجه وساك خبر من الليل في الصوم
 انتهى **مسئلة** وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده يعني اذا وجب
 الشيء يفهم في ضمن وجوبه ان ضده هذا الشيء حرام وهو قول القاضي ابي بكر
 الباقلاني اخرا وعليه عبد الجبار والوكسين البصري من المعتزلة والامام الزكي
 والاهدي نص عليه السبكي في جمع الجوامع ونقله صاحب الافادة عن اكثر اصحاب
 الشافعية ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وقيل يقتضيه كراهته ضده
 وهو قول فخر الاسلام والقاضي ابي زيد وشمس الائمة المشري وصدرا الاسلام
 واتباعهم من المتأخرين كذا في التحرير والتقرير وقيل وجوب الشيء الذي هو الامر
 بالشيء نفس النهي عن ضده وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني ومتابعيه
 اولاهم قالوا ثانيا ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن ضده كذا في مختصر ابن ارحاب
 وغيره وبه قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ذكره السبكي في جمع الجوامع وتابعه

١٦٥
 قالوا والله نفس النهي
 والثاني انه يقتضيه
 الثاني يجوز ان
 الاول وقيل بل
 الثاني يقتضيه الاول
 ١٢
 رحمه الله
 نقلي

ابن امير الحاج في التقرير حيث قال وهو مفر الى ابى الحسن الاشعري ^{بعضه} منتها
 انتبه فمنهم اى من القائلين بان الامر بالشئ لنفس النهى عن ضده ^{على الجواب}
 منهم من عمم هذا القول في امر الوجوب وامر النذب فجعلهما
 اى امر الوجوب وامر النذب نهيا عن الضد تحريما في امر الوجوب و
 تنزيها في امر النذب ومنهم من خص هذا القول بامر الوجوب
 فجعله نهيا عن الضد تحريما دون امر النذب وقيل ليس الامر بالشئ نهيا
 عن ضده ولا متضمنا للنهى عن ضده عقلا وعليه اى على هذا القول
 المعتمد لانه فلهذا ما يجب المنهاج والامر موى في السامع عن اكثر المعترزة و
 الامر في المحصول والمقتضى عن جمهور المعترزة وعامة الشافعية منهم من
 وابو حامد القرطبي قسم الاقوال في النهى كذلك كالاقوال في الامر ^{فقطيل}
 حرمة الشئ بالنهى تنقسم وجوب ضده وقيل تقتضى كون الضد مستمرا
 وقيل النهى عن الشئ هو نفس الامر بالضد وقيل ليس النهى امر بالضد
 ولا متضمنا له عقلا الا ان الامر نهى عن جميع الاضداد النكاح له ضد
 والنكاح له ضد واحد فالامر نهى عنه فالامر بالقيام عن القعود والاضطجاع والسجود
 وغيره والامر بالايمان نهى عن الكفر وهذا هو المنسوب الى العامة من الشافعية
 والحنفية والمحدثين وقيل نهى عن واحد غير معين وهو بعيد كذا في التحريم
 بخلاف النهى فانه امر باحد اضداده الغير المعين وعليه العامة من
 الحنفية والشافعية والمحدثين وقيل امر بجميع اضداده وعليه بعض الحنفية
 والمحدثين نص على ذلك كله ابن امير الحاج في التقرير وقيل في النهى

قوله وقيل لا
 اى قالوا ان الامر
 يقتضى حرمة
 الضد او الكراهية
 مثلا لكن النهى
 ليس كذلك
 لانه لا يبعد قوله
 ثم في اسبغ
 ١٩٩
 يجب ان
 لا يبعد قوله
 ثم في اسبغ

كذلك اى ليس الاقوال فى النية كالاقوال فى الامر بل هو امر بالصدق كما اشار
اليه السبكي فى جميع الجوامع او يتضمن الامر بالصدق قال ابن الحاجب فى المختصر ثم
اقتصر قوم وقال القاضى والنية كذلك فيها شبه وذكر القاضى عندنى فى
شرح المختصر ثم اقتصر قوم على هذا اى على الامر وزاد القاضى وبتا بجوده عليه
فقالوا والنية كذلك فى الوجهين فقالوا اول النية عن الشئ نفس الامر بصدقه
وأخرا انه يتضمنه انتم لنا على مذهب المختار من ان وجوب الشئ يتضمن
حرمة ضده ان الامتناع عن الصدق من لوازم وجوب الفعل
واللوازم مجعولة يجعل الملزوم لا يجعل حديده ولا اى وان
لم تكن مجعولة يجعل الملزوم بل كانت مجعولة يجعل حديده لزمه امكان
الانفكاك اى انفكاك اللوازم عن الملزوم او يجوز ان يكون الملزوم مجعولا
ولا يكون الجعل فى اللوازم فتشقق اللوازم حينئذ مع وجود الملزوم وهو
انفكاك اللوازم عن الملزوم فاجاب الفعل الذى هو جعل وجوب الفعل الذى
هو الملزوم به متضمن لا يجاب الامتناع عن الصدق الذى هو جعل الامتناع
عن الصدق الذى هو من لوازم وجوب الفعل فوجوب الفعل يتضمن امتناع ضده
باعتبار تضمن جعله لجعله وهو المدعى وبمثله اى بمثل الدليل الذى استدلى
على ان وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده يقال فى النهى بان الاشتغال
بصدقه من لوازم حرمة الفعل واللوازم مجعولة يجعل الملزوم وفيه ك
فيما يقال فى النهى شئ وهو ان لا نسلم ان الاشتغال بصدقه من لوازم
حرمة الفعل اذ قد يوجد الكف عن الفعل بدون خلو صدقه بالبال

14

•

10

18

201

39

وہ

5

34

۷۲

1

فصل في الاشتغال بالخطاب في الامر والنهي واحده بالذات
والتفاوت بالاصاله والتبعية فالخطاب في الامر بالاصاله للوجوب
وبالتبعية للحرمة والخطاب في النهي بالاصاله للحرمة وبالتبعية للوجوب
كما في ايجاب المقدمة اى مقدمته الواجب اللازم من ايجاب الواجب
فان الخطاب في ايجاب الواجب بالاصاله وفي ايجاب المقدمة بالتبعية
كما عرفت سابقا ومن ههنا اى من اجل التفاوت بالاصاله والتبعية
في الخطاب قيل وجوب الشيء يقتضيه كراهته ضدا وحرمة الشيء يقتضيه
كون الضد سنة مؤكدة فان الخطاب بالصد في خطاب الشيء خطابه
ضمنه وخطاب الضمن انزل وادون مرتبه من خطاب الصريح كذا
الثبت بخطاب الضمن يكون ادون من الثابت بخطاب الصريح ولو كان
الخطاب الصريح بالامتناع عن الضد موجودا ثبتت حرمة الضد ولما
لم يوجد بخطاب الصريح بالامتناع عن الضد وجد بخطاب الضمن فقط
ثبتت كراهية الضد التي هي ادون من الحرمة لكن ييلزم من القول
بان وجوب الشيء يقتضيه كراهية ضده اطلاق المكروه على الممتنع
والحرام اذ ضد الواجب مفوت للواجب ومفوت الواجب حرام فصد
الواجب حرام وقد قيل بكراهية ضد الواجب فاطلق المكروه على الحرام
والممتنع مع ان المكروه والحرام نوعان متباينان والطلاق احد التباينين
على الآخر باطل انقلبت اذ كان الامر بنهي عن جميع الاضداد والنهي امر
باحد الاضداد فالامر بالشيء كالقيام نهي عن ضده كالنعوذ و

[illegible]

كالا ضطباع عينا على سبيل التخييل لا على سبيل التخيير والنهي عن الضد
 كما لقود يستلزم الاضداد بالاضد الآخر كالا ضطباع تخييرا فهذا
 الضد كالا ضطباع منهى عنه عينا وما موربه تخييرا فاجمع ^{جواب} الو
 والحرمه في شي واحد فبان جائزا ومتنعا هذا خلف اى باطل قلت
 لانفسه بطلان كون الشيء الواحد جائزا ومتنعا مطلقا اذا كان مكان
 بالنظر الى شيء لا ينافي في الا متناع بالذات ولا الا متناع بالنظر
 الى شيء آخر وههنا مكان الاضطباع بالنظر الى النهى عن القعود و
 امتناع الاضطباع اما بالذات لكونه منهيبا عنه لذاته او بالنظر الى الامر
 بالقيام لا يقال يسلزم على الاول اى على ان وجوب الشيء يتضمن
 ضده حرمة الواجبات فان من الواجبات ما هو ضد الواجب آخر
 كحرمة الصلوة من حيث انها اى الصلوة ضد الحج وبالعكس
 اى حرمة الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة او وجوب الحج يتضمن حرمة
 ضد الحج وهو الصلوة ووجوب الصلوة يتضمن حرمة ضد الصلوة هو الحج
 ويلزم على الثاني اى على ان حرمة الشيء يتضمن وجوب ضده ووجوب
 المحرمات فان من المحرمات ما هو ضد المحرم آخر ولو تخييرا الوجوب
 الزنا فانه ضد للواطه لانه اى الزنا ترك اللواطه وترك الشيء
 ضده وبالعكس اى وجوب اللواطه فانها ضد الزنا لان اللواطه
 ترك الزنا اذ حرمة اللواطه تتضمن وجوب الزنا وحرمة الزنا تتضمن وجوب
 اللواطه لانا نقول في جواب ما يلزم على الاول من حرمة الواجبات

سلا

فذلك من ههنا

قبل لا يقال

بذلك الواجب

الدائمة كالأيمان

لأننا نقول هو من

قبيل الادراك

دون الافعال

وليس فليس

من قبيل ايضا

فليس من الواجب

ما هو شرط لصحتها كذا

توفي في الاخرى

الامر بالشئ لا يقتضي الاستيعاب اى استيعاب المأمور به للوقت
كلها بل اتيان المأمور به في بعض الاوقات فلا يكون الامر بالشئ نهائيا
عن الضد له انما بل يكون نهائيا عن ضده في وقت كونه مأمورا به
فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر غير وقت حرمة فاللازم
على هذا هو حرمة الصلوة في وقت الحج وحرمة الحج في وقت الصلوة
واقع لا استحالة فيه لا يقال يشكّل هذا بالواجبات الدائمة الواجب كالإيمان
لأننا نقول هو من قبيل الادراك دون الافعال وعلى تقدير تسليمه فليس من قبيل
ما يضافه فعمل الواجبات بل هو شرط لصحتها كذا ذكر الفاضل ميرزا حسان
في حاشية شرح المختصر وتلقبه المصنف في الحاشية بان الدليل لا يختص
بالافعال بل يجري في الادراكات ايضا ومن ههنا اى من اجل عدم
اقتدار الامر الاستيعاب وامكان فعل ضده الواجب في وقت آخر
غير وقت حرمة قيل في اصول الهدوى ان المشط في ان وجوب الشئ
يتضمن حرمة ضده ان يكون الواجب مضيقا لا موسعا فان الموسع لا يوجب
حرمة الضد اذ يجوز تركه وقال استاذنا الاوستا مولانا بحر العلوم والاضح
انه لا حاجة الى هذا التقييد اذ كما انه يجب الموسع في جز من اجزاء الوقت
كذلك يحرم الاشتغال بغيره او ضده فيه فان الحرمة على حسب الواجب
انتهت لكن يلزم على هذا الجواب ان لا يكون الحج وقته العصر فانه لو كان
وقته العصر لكان الصلوة حراما في العمر لانه سلم في الجواب حرمة ضده الواجب
في وقت الواجب الا ان يقال في جواب هذا لزوم ذلك الى عمر وقته

فليس من الواجب
ما هو شرط لصحتها كذا
توفي في الاخرى
في الادراك ايضا
عن الكسرة بل الحق ان قيل
ينادي في العقائد الختمة باعتبار
انه في الذكر كذا وفي الخزانة
باعتبار حدوث الاعتقادات
١٢
منافقاً ذلك الاستصحاب
الحاكمين تفصيلاً فيبحث ترتيب
في شئ مما وذلك تختلف في
من قبيل الادراك
اول الواجبات قبيل الادراك
بالدليل بل الظاهر في
بل القدر كذا في ضده
هذا هو المستخرج

اى وقت الحج نظر اليه اى الى الحج من حيث هو هو اى من حيث
 نفس الحج مع قطع النظر عن كونه ضد الصلوة وان لم يكن العبر وقتا
 للحج نظر الى الحج من حيث ان الحج ضد الصلوة فالوقت الذي تكون فيه الصلوة وقت
 للحج بالنظر الى نفس الحج وان لم يكن وقتا له بالنظر الى صفته و اى
 كونه ضد الصلوة ولاننا نقول فى الجواب عما يلزم على الثاني من
 وجوب المحرمات التعيين اى تعيين ضد الشيء الحرام الذي هو اللواط
 مثلا كالزنا للمحرمة مع ان حقه كان وجوب تحييزا كدليل اى لا جليل دليل
 اصلي لا تبعي اخذ من المحل كالزنا عن التحييز في الوجوب تبعا فلا يلزم
 وجوب الزنا تحييزا للمحرمة اللواطه و مال الجواب بتخصيص المسئلة بما لم يدل
 الدليل الاصل على حرمة ضده او اضداده فانه اذا دل فلا تستلزم الحرمة
 وجوب الضد ولا يحاط بسائر المذاهب الاخر التي مر ذكرها من مقتضى
 الوجوب كراهية الضد وغيره وجوب لا ضعيفه في الاستدلال المذكور
 في المبسوطات من الكتب مع ما عليها اى على الوجوه المذكورة من الايراد
 فارجع اليها اى الى المبسوطات مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز
 وهو قول الامام واتباعه والجمهور نص عليه الاسنوي في شرح المنهاج و
 هو الاصح قاله السبكي في جمع البحر خلافا للنفذ الى من الشافعية حيث جزم
 بعد ما بقا الجواز في المستصنف وعليه الحنفية حيث قالوا ان ذلك المشرو
 قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد دليل آخر فهو على الحرمة
 واما قال الجمهور ببقا الجواز لان الوجوب يتضمن الجواز اذا الجواز جزم من

هذا هو الجواب
 عن ما ذكره
 من ان
 المحرمات
 لا تكون
 حراما
 الا
 بوقت
 الحج

ولا يرتفع الجسم الذي هو الجنس فانه يتقوم بفصل آخر يسمى النمو وهو الحاجة
اعني عدم النمو فيبقى الجسم خماً اذا قد بد فانه دقيق ولما فهم سابق
كون الجواز جنساً للوجوب صاوقا عليه مع ان الجواز مقابل للوجوب كان
المحل محل شبهة المناقاة اراو المصنفان ان لفصل معاني الجواز يرتفع شبهة
المناقاة فقال اعلم ان الجواز كما يطلق على المباح هو ما يتقوى فيه
الفعل والترك شرعا يطلق على ما لا يمتنع شرعا فيشمل الواجب
والمندوب والمباح وعلى ما يمتنع عقلا وهو الامكان المباح شرعا عندنا
الحكمة وعلى ما استقوى الاخر ان اى الفعل والترك فيه شرعا يوجب حكم
الشارع او عقلا اى بحسب اقتضاء العقل وهذا المعنى اعم من المباح او المقتضى
فى المباح الاستوار شرعا فقط فيشمل المباح لتساوى الامرين فيه شرعا والافعال
الممكنة عقلا لتساوى الامرين فيها عقلا وعلى المشكوك فيه الذى شكك في فعله
وعدمه كذلك عقلا او شرعا انا المشكوك فيه عقلا فما تعارضت الادلة العقلية
فيه وانا المشكوك فيه شرعا فما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسوء الحار فان الجواز
الشرعية يدل على طهارته وبعضهما على نجاسته وبالحكمه فاجواز بالمعنى الشامل
للايجاب والمندوب والمباح جنس للوجوب ولجميع المباح مبائن للوجوب
هذا اى هذا هو مسئلة يجوز فى الواحد بالجنس اى الذى له
وحدة جنسية بحيث يندرج تحته انواع مختلفة والتفاز لاني فى شرح الشرح
قال فى تفسيره اى باحقيقة بحيث لا يتعد الاشتغال لنتيجة واقرة الفصل
ميزاجان فى حاشية شرح المختصر وعبر الابهرى فى حاشية شرح المختصر

١٤
 قوله ان السجدة خارجة عنه
 مسان اصله الامكان النجس
 الشمرى والامكان النجس
 انقطع من جهة مسحة
 التعلية وليست من جهة
 التعلية والثاني
 التعلية والثالث
 السجدة والنجس
 والنفساء وجودا وعدا
 والنجس الشك فيه في نظري
 الجهد شرعا في نفس
 وبين او اعتدك او تم
 هناك دليل ثم قد يفسر الشك
 بالاستواء وقد يفسر بالاختلاف
 والنجس لانه لا اعتبار
 ١٥

الواحد بالحسن بالواحد بالمتنوع لكن المصنف في الحاشية ادعى الى عدم
 اجتماع الوجوب والخدمة بان يكون هذا الواحد واجبا باعتبار نوع
 وسر اما باعتبار نوع آخر كالسجود لله تعالى والشمس فالسجود واحد باعتبار
 شئته انواع كالسجود لله تعالى والسجود للشمس والسجود للقمر والسجود للصنم
 اجمع فيه الوجوب باعتبار كونه لله والحرمة باعتبار كونه للشمس والقمر والصنم ومنع
 بعض المعتزلة القائلين بان الفعل يحسن ويقبح لذاته اجتماع الوجوب
 والحرمة في الواحد بالحسن بان حقيقة الحسن منها فيه حقيقة القبح فلو اجتماعه
 فعل واحد لزم ان يكون شئ واحد وهو ذات الفعل مقتضيا للمقتضيين
 مكابرة يجوز ان يكون الشئ الواحد باعتبار نوع مقتضيا للحسن وباعتبار
 نوع آخر مقتضيا للقبح في اعتذار عن حديث السجود بانه اجمع فيه الوجوب والحرمة
 صك ففهم اى صرف بعض المعتزلة الوجوب والتعظيم الى قصد التعظيم
 لا الى نفس السجود بقولهم الوجوب والتعظيم متعلقان في السجود بقصد التعظيم
 لا بالسجود فما كان لله تعالى فهو واجب وما كان للمخلوق فهو حرام لان
 تعظيم الله تعالى واجب وقصد تعظيم المخلوق حرام لا يبيح اى نفسا
 لان الحسب وهو قصد التعظيم ايضا واحد فكلام فيه كالكلام في السجود بان
 قصد التعظيم واحد بالحسن اجمع فيه الوجوب والحرمة فان قصد تعظيم الله
 واجب وقصد تعظيم الشمس حرام فان كان مرادهم تخصيص الدعوى بافعال سجود
 فهو مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالف على ان الساجد للشمس خاص
 بنفس السجود والقصد جميعا كما ذكر الغزالي نقلمه الا بهرى في حاشية شرح

قوله وصرفهم الى
 قصد التعظيم اى
 اى قولهم ان سجود
 السجود للشمس ليس
 بعبادة بل قصد
 لا يفتح لان قصد
 تعظيمه تعالى ايضا
 ٢٤٨
 واجبة لا محالة
 بافعال السجود
 بعد تعظيم الله تعالى
 ٢٤٩
 ٢٥٠

وابن امير الحاج في التقرير وذكر الامدي انهم يقولون السهو مأمور به
 واجب لله تعالى فلا يكون محررا بل المحرم هو قصد تعظيم الصنم وقال الفاضل
 ميرزا جان في حاشية شرح المختصر اقول ذكره الامدي ايضا لا يجزئ لفظا او لا
 ان التعظيم لله واجب وقد قالوا بحرمة تعظيم الصنم فيكون الجنبس بالتعظيم
 واحدا لبعض افراده واجب وبعضه حرام ولا يخص اياهم عن ذلك الا بالقول
 بان الاشتراك بينهما الا باللفظ وهو مكابرة فاحشة وايضا مفهوم الفعل
 مفهوم جنسي واحد لبعضه حرام وهو الفعل الحرام وبعضه واجب هو الفعل
 الواجب فمما لم ينتهي ولما جاز اجتماع الوجوب والحركة في الواحد بان
 ولم يعتقد ببعض المقننة وبخالفتهم لكونها مكابرة لم يكن الكلام لاحد
 في الواحد بانجنس بل انما الكلام في النزاع في الواحد بالنوع
 اى بالحقيقة والمابية فاما ان تتحد فيه اى في الواحد بالنوع المجهة
 اى جهة الوجوب والحركة حقيقة بان لا يكون التحد وفيها اصلا او حكما
 بان يكون التحد وفيها في حكم التوحد كما اذا كانت جهة الوجوب والحركة
 امرين لكنهما لتساويا فيكونان في حكم امر واحد فالتحد تا حكما فذلك
 اى اجتماع الوجوب والحركة في الواحد بالنوع الذي استحدثت فيه جهة
 والحركة حقيقة او حكما او لا تتحد حقيقة او حكما كما يشعر به كلام بعض الشراح
 مستحيل قطعا الا عند من يجوز تكليف المحال على تكليفه اى تكليف اجتماع
 الوجوب والحركة في هذا الواحد او تكليف هذا الواحد بالاجباب والتحريم محال
 ولهذا منع بعض من يجوز تكليف المحال نظر الى ان الوجوب يتضمن جوارا

قوله ان الكلام في هذا هو الاول
 من قوله في الواحد بانجنس
 لان التخصيص بعد الوجود
 لا يمكنه في النوع المتخصص
 لا يجوز بان يفتى بان
 الواحد بانجنس لان
 التخصيص بعد الوجود
 لا يمكنه في النوع المتخصص
 قوله بل حقيقة
 قال آه فان التخصيص بالايضا
 حكم بان التخصيص لا يجوز
 والتكليف لا يجوز
 لا يجوز وانما لا يتقيد
 وفيه ما فيه ١٢
 راجع الى الله

وهو ينقض التحريم فلم يكن هذا التكليف بالبح بل تكليفاً هو محال في نفسه لأن معناه
 الحكم بأن الفعل يجوز تركه ولا يجوز كذا في شرح الشرح يعني يلزم من إيجابه
 صدق قولنا لا يجوز تركه شرعاً ومن تحريمه صدق قولنا يجوز تركه فلو كان حراماً
 ودوجباً لزم صدق القضيةين المتناقضتين كذا ذكر الفاضل ميرزا جابان حاشية
 شرح المختصر والتكليف المحال متنع بالاتفاق بخلاف التكليف بالمحال فإن جواز
 تخلف فيه كذا ذكر الأبهري في حاشية شرح المختصر أو تنعده في الواحد بالبو
 جهة الوجوبية المحرمة بأن تكون للواحد بالنوع جهتان تجب باحدهما وتحرم
 بالآخرى وذلك كالصلوة في الدار المغضوبة فعند الجمهور تصح تلك
 الصلوة وهي واجبة من حيث كونها رتبة صلوة مأمورة من الشارع وحرام
 لكونها شغلاً في تلك الغير من غير رضا منهياً عنه من جانب الشارع وقال
 القاضي أبو بكر الباقلا في لا تصح تلك الصلوة وكسقط الطلب عند
 هذه الصلوة لأنها نفس عليه الغرض وأما الحاجب والقاضي عضد والتابع
 واستنبطه إمامي قول القاضي بعدم الصحة وسقوط الطلب إلا ما لو أراد
 ولم يفرق بين عند ما وبين بها حيث قال في المحصول وأما القاضي فقد
 سلمنا آخر مسلم أن الصلوة في الأرض المغضوبة لا تقع مأموراً بها ولكن
 يسقط التكليف بالصلوة عند ما كما يسقط الأمر باعذار نظري كالحج ونحوه
 ثم قال فيه رد على القاضي هذا أخذى بعيد عن التحصيل غير لائق بمنصب هذا الزم
 فإن الأعداء التي ينقطع التكليف بها محصورة والمصير إلى سقوط الأمر عن
 من الامتناع ابتداءً أو دوراً وأما بسبب مصفيتها لاسببها لا يصلح له في الشرع

وله ويسقط الطلب
 لأن الصلوة المفروضة
 الدار المغضوبة والكانت
 لا يمكن لسقوط عند الطلب
 قد يسقط الفرض عند
 أنها متى كان شرب
 فرض أو لا يسقط
 فرض أو لا يسقط
 ١٢٤
 المصنف عند حاشية فانه
 ثبت الاستقام والبرهان
 استلزام الأمر
 قال المصنف في سقوط الأمر
 عن شتم من الامتناع
 وأما بسبب مصفيتها لا يصلح
 في الشرع تأمل
 رحمه الله
 في حاشية

وعند أحمد بن حنبل ومالك في أحد الروايتين كما في التلويح والشر
 المتكلمين وهم أبو ياشم واتباعه على ما صرح به امام الحرمين في البرهان والبيان
 والروافض كما في شرح بحر العلوم لا تنقض تلك الصلوة ولا يسقط الطلب
 والدليل لنا على من ذهب بجهور ان الصلوة لو لم تكن صحيحة كان عدم صحتها
 لان متعلق الوجوب والمحرم واحد اذ لا مانع للصحة سواء اتفاقا واللازم بان
 لان بينهما عدم اتحاد المتعلقين حقيقة فان متعلق الامر المفيد للوجوب
 الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعلل انكساره عن الآخر وقد اختار
 المكلف جميعها مع امكان عدمه وذلك لا يخرجها عن حقيقتها اللتين بها متعلقا
 والنهي حتى لا يتبعيا حقيقتين مختلفتين فمتى المتعلق ولا يقال ان الكون في المحيز
 في الصلوة والغصب هو ما مور به لكونه جزء الصلوة المأمور بها ومنه عن
 لكونه نفس الغصب فهو ذاتي للصلوة بمعنى جزر الماهية والغصب نفس
 فيتمتع متعلق الامر والنهي فان الكون اى كون المصلي في الجنب اى في الدار
 المخصوصة وان كان ذلك الكون واحدا بالشخص لكنه اى الكون في المحيز
 متعلق باعتبار انه اى ذلك الكون لو كان من حيث انه اى ذلك الكون
 صلوة وعبادة لله تعالى وكونه من حيث انه ذلك اى ذلك الكون
 غصب اى شغل في ملك الغير بغير رضاه واستيلاء على مال الغير ظلما قيل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان انه يرد على هذا الدليل ان يقال عدم صحة الصلوة
 لان ما فعله ليس مأمورا به لان المأمور به هو الصلوة في غير المكان المخصوص
 اذا انقضت عن الكون في المكان المخصوص يدل على ان الكون المطلوب

٢
 جواب
 تفصيل الدعوى
 وجوبه عن التقص
 بصوم يوم النحر
 بان لا يتركه
 حتى لا يفتقر
 الى ما يوجب
 الاخر وجهه ليس
 كذا في دار على ان
 المسائل لا يفتقر

صوما في يوم النحر اذا لم يمنع الاتحاد والمتعلق واعتبار الجهتين يدفعه فصوم يوم
 ما موريه اذا نذر من حيث انه صوم ومنه عنه من حيث انه صوم يوم النحر
 مدفوع بان الخلاف اى تخلف حكم الصلوة في الدار المخصوصة في صوم
 يوم النحر صنفه فانما يلتزم صحة صوم يوم النحر كصحة الصلوة في الدار
 المخصوصة فبطلان الثاني يعني قولنا ان كان صوم يوم النحر صحيحا غير مسلم
 فعندنا اى عند الحنفية يخرج السواد الكلف عن العهدة بالصوم
 فيه اى في يوم النحر تفصيله ان عند الحنفية تنقذه النذر بصوم يوم النحر وعلى
 الساذرة التقصا فلو صام خرج عن عهدة النذر وان عصي من جهة مخالفة
 النهي ولو سلم الخلاف بالقول بعدم صحة الصوم في يوم النحر كما هو اى الشا
 بخلاف الصلوة في الدار المخصوصة فانها صحيحة فهو اى الخلاف لما منع وهو
 اى المانع النهي عن الصوم في يوم النحر الدال على فساد الصوم فيه
 اى في يوم النحر اذ النهي يدل على الفساد شرعا فالصوم في يوم النحر اذا نذر
 والتحان صحيحا للدليل المذكور لكن لم يصح لما منع لان الجواز قد يرفع لما منع لاجل
 النهي عن الغصب فانه لا يدل على فساد الصلوة او لم يرد النهي عن
 الصلوة في الدار المخصوصة بخصوصها وانما ورد عن الاشتغال في تلك الغير بغير
 اذنه سواء كان ذلك الاشتغال اقامة الصلوة او غيرها والجواب عن هذا
 التقص بتخصيص الدعوى اى دعوى جواز اجتماع الوجوب والحرمه في
 بالنوع المتعد وجهه بما كان بينهما اى بين الجهتين وهو من
 وجهه فيجوز التمسك احدي الجهتين عن الاخرى فيه كما اجاب به ابن الحجاب

المطلق ودفعه بان لا يفتقر
 الدليل عام فان دلا
 على ان المانع الا انه
 اجتماع التقصا بين
 فقد لا يفتقر الى ما
 يمكن ان يكون محلا لا يصح
 وعن الاخر فيقال بان
 اقول لو ان التقص بان
 ١٢٩
 صوم يوم النحر جهتين
 وقدر بل لا يكون في يوم
 النحر وبينها عموم من وجه
 لم يرفع التخصيص لعمالة
 يكون هيئة كالصلوة في
 الدار المخصوصة فلا جوار
 الا بالانضمام او بابطال المانع
 قد يرد
 وجهه
 قد يرد

في المختصر وغيره في غيره تقريره على ذكر الفاضل عند في شرح المختصر ان
 صوم يوم النحر لا يترك عن الصوم لان المصنف يستلزم المطلق بخلاف
 والغضب لا يمكن تحقق كل بدون الاخر فيبين الصلوة والغضب عموم
 من وجه وبين صوم يوم النحر الذي اضيف فيه الصوم الى يوم النحر وصوم
 المطلق عموم مطلق والنزاع فيما كان بين المجتهدين عموم من وجه المكن فيك
 كل من المجتهدين عن الآخر لا يدفع النقض عن عموم الليل فان الليل
 ليس خاص بما كان بين المجتهدين عموم من وجه اذ مقدماته جارية في صوم يوم النحر
 ايضا اذ لا نقضا وعند اختلاف المجتهدين فهو عام ولم يورد النقض على الدعوى
 بل على الليل فكيف يقتضي تخصيص الدعوى الدية الا ان يقال في تقريره اسباب
 ان العامه مطلقا لا حقيقة انه اسي للعام المطلق في القصد لا الحقيقة
 الخاص لا اتحاد الجعل اى على العام المطلق والخاص او العام والخاص مجعولا
 يجعل واحد فلو كانت جهتا العيوب والحرمة اعم وخص مطلقا كان تخصيصها
 واحدا فلم تكونا متعددين في الحقيقة المتحصلة فيلزم اجتماع الحسن اى
 الوجوب والقبول اى الحرمة في الحقيقة المتحصلة الواحدة فلا يتعد المتعلقان
 فيما كان بينهما عموم وخصوص مطلق ولا محذور في العموم من وجه
 لان فيه العام والخاص حقيقتان متحصلتان اجتماعهما اتفاق فلا يلزم من
 كونها منشأ للوجوب والحرمة اجتماعهما في ذات فتأمل اشارة الى ان القول
 بان العام مطلق لا حقيقة له في القصد لا حقيقة الخاص لا يتم الا اذا كانت
 المجتهدان اللتان هما العام والخاص متيقنين للواحد الذي اجتمع فيه الوجوب

على اشارة الى انه
 كان الوصف العام
 كلاما مازين كالمصنف
 والا فلا بد ان
 ان المذموم ولو كان
 الجاهل بين يلزم الخلو
 ان لم يلزم اجتماع
 يلزم فكيف حال ان
 ١٨
 وقد تقرر في المصلحة
 بما لا ان يكون متعلقين
 اجتماعا اتفاقا في موضوع واحد
 تخصيص فلا يلزم اجتماع
 تضاد ولا التعليل بالحل
 ١٩
 ٢٠

والحرمة كالسجود والنطاق للسان واما اذا كانتا عرضيتين له كما في شي والحق
للانسان فلا يتم ولنا ايضا دليل آخر على نذهب الجمهور لو لم يصح اجتماع
والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبت صلوته مكرهة كالصلوة التي ترك
بعض الشئ فيها لان الوجوب والكراهية من الاحكام والاحكام كلها امتضا
فالواجب كما ايضا والحرمة ايضا والكراهية فلو لم يثبت مع الحرمة لم يثبت مع
اذ لا مانع من ثبوت مع الحرمة الا التضا وهو في ثبوت مع الكراهية ايضا موجود
واللازم باطل للجامع على ثبوت صلوته مكرهة والكراهية في الحيز الذي
هو مجاز عن الفعل المعلوم للكون المتعارف بين المتكلمين وهو حصول الجمهور
في الحيز واحد وهو واجب وايضا مكره فان المكره ايضا هو الفعل
كالصلوة وان كانت الكراهية فيه لاجل الوصف كترك السجود في الصلوة
مثلا فلم يمتنع الاجتماع الوجوب والكراهية في الواحد بالنوع فلا فرق بين
نهي التحريم ونهي التنزيه في كونها مضادا للامر فان جواز اجتماع
نهي التنزيه المفيد للكراهية مع الامر المفيد للوجوب في الواحد بالنوع نظرا
الى اختلاف المتعلق يجوز اجتماع نهي التحريم المفيد للتحريم مع الامر المفيد للوجوب
في الواحد بالنوع نظرا الى هذا الاختلاف فان لم يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة
لم يجوز اجتماع الوجوب مع الكراهية لان الحرمة والكراهية سواء في التضا
بالوجوب فتدبر لعله إشارة الى دفع ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان
فانه ينصرف غالبا الى الذات بخلاف نهي التنزيه فانه يرد غالبا الى الوصف
بان الكلام في الجواز العقلي فاذا جاز اجتماع الوجوب مع الكراهية تبعه وجوب

الجمعة ١٢٥٠
سنة ١٢٥٠
عاشا على الاخوة في جميع
الذات وليس الكلام في
والغلوية بل وضع
في اذهان اقد واجبة
الاجتماع ام ١٢٥٠
رحمة الله عليه

فليخبر اجتماع مع الحجة لانهما سوار في القضاء والنكاح اخذها غالباً على الآخر في رجعها
 الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمعلومية بل وضع المسئلة في انه اذا
 البتة فهل يجوز الاجتماع اعم لا واستدل على من يذهب بالجهد بدليل منجيب
 لو لم يصح اى اجتماع الوجوب والحكمة في الواحد بالنوع النكاح قوله لم يصح
 بالبيان التفاتية والنكاح بالتألف فمماثلة فمرجه الصلوة في الدار المغصوبة لما
 يشعر به كلام القاضى عند في شرح المختصر لما سقط التكليف والطلب
 مع الصلوة في الدار المغصوبة فان غير الواجب او غير الصحيح لا يكون سقطاً او الصحة
 عبارة عن موافقة الامر وسقوط القضاء والملازم اى عدم سقوط التكليف
 والطلب معها باطل فانه قال القاضى ابو بكر الباقلاني وقد سقط
 التكليف والطلب معها اجماعاً لانهم لا يأمروا المصلين في الدار المغصوبة
 بقضاء صلواتهم كما نص عليه ابن الحاجب في المختصر وقره القاضى عند في شرح
 وقداورد العلامة التفتازاني في شرح الشرح على هذا الدليل منع الملازمة لجواز
 ان يوجد امر غير صحيح يسقط التكليف عنده ونفسه الفاضل ميرزا جان قبوله
 ولو حل الصحة على معنى كون الفعل مسقطاً للقضاء على ما هو عند الفقهاء لا
 موافقة الشرع بين دفع منع الملازمة انتهى وساد هذا الاستدلال في منع
 تحقيق الاجماع وانكار صحة بالنقله القاضى على ما ذكره ابن الحاجب
 في المختصر وقره القاضى عند في شرحه مطابقاً لما قال امام الحرمين في البرهان
 ان الاجماع الذي ادعاه غير مسلم وقد كان من السلف متعمقون في التقوى
 بامروا بالقضاء وتقدير الاجماع مع ظهور خلاف السلف باطل اذ لو كان

الاجماع متحققا لعدم كونه اقلية بمعرفة الاجماع من القاضي لكونه
 اقرب زمانا من السلف ولو عرفه لما خالفه فاعلم انه لم يتحقق الاجماع وظاهر خلافه
 في القضاء ولا يعني ان مخالفة احمد تمنع انعقاد الاجماع كما توهم بعضهم ان المراد
 انه لا اجماع مع مخالفة احمد وهو من اهل الاجماع فاعترض بان مخالفة لا تمنع
 انعقاد اجماع قبله او بعده بل يعني ان الاجماع لو كان متحققا لا يكون بعده
 معلوم الانتفاء كما في شرح الشرح بل انما يكون قبله حينئذ كان احمد عروفا
 ولو عرفه لما خالفه ويندفع بهذا ما قاله الغزالي في المستصفى من ان الاجماع حجة
 على احمد لم تثبت الاجماع كما نص عليه القرا باغي والابري في حواشي المختصر
 وفي سنا وما قيل في البطلان التالى الى القاضي شارة الى ان ما نقل عن سلف
 سبيل مذمومة كما قاله الامام في البرهان من انه كما نقل عن سلف سقطوا لطلب
 نقل عنهم ايضا انها صلوات ما مورد لها فلو كان يعتصم بالاجماع قالوا
 بحرمه في عين ما فعله لكن ما نقل عن الامام انما يدل على انه كما نقل عن سلف
 السقوط معها نقل السقوط بها وهذا لا يدل على ان النقل في الشا في هو القاضي
 وكيف يظهر با مثال هو لار العلماء الاعلام انهم نقلوا اجماعا كان حرجيا في خلاف
 مذمومهم ولم يثبتوا له بل نقل الاجماع بسقوط القضاء بها مذكور في مخالفة القاضي
 واحدا كما ان نقل الاجماع من القاضي بسقوط القضاء معها مذكور في مخالفة احمد
 كذا ذكره الفاضل ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر وقال الشيخ شهاب الدين
 المقتول في التفتيحات اما دعوى الاجماع فيه مع مخالفة احمد فاسد وادامع
 لا يتأتى تصحيحه بوجه ثم نسبة امام من ائمة المسلمين الى انه خالف الاجماع ومات

مبنية على جارية افك وتبديع بناء على مجرودهم ثم ان احدهما الكراية فضلته في
 النقطتين فكيف تواترت قصته الاجماع في خراسان على قرب من خمسمائة سنة
 متوسط في الثقليات او ضعيف ولم تصل على قرب المائتين الى شدة الناس
 بحثا في الثقليات المخالطة لجملة الاخبار في موطنهم ثم لا يحل من يدعي اجماعا
 يقبل وعجابه فيجده ظهور منع احد اذا منع المحضوم فاجابة انتهى انتهى اذا منع
 المحضوم المجبون عن الاستدلال بالاجماع مع ظهور منع احد فامضى حجة
 في جوابهم كذا في حاشية العلوي على شرح الشرح واما اجتماع الوجوب
 والحركة في الواحد بالانواع عند عدم تعدد البهتة وتوحد بافغير جائز كما
 ان الغاصب المتوسط ارضا معصوبة اذا تاب ونزح الخروج عن تلك
 الارض فهذا الخروج الواحد بالانواع واجب لامني عنه فهو متعين للامر
 النهي وتعلق الامر والنهي معا به متنع ثم القول بتعلق الامر والنهي بالخروج
 عن الارض المعصوبة اذا توسطها وتاب ونزح وادعاه جفتي التفرغ والعضد
 في الخروج عنها اى عن الدار المعصوبة فيتعلقان اى الوجوب والحركة
 به اى بهذا الخروج من تنبك البهتين من خطاء الى هاشم فانه قل
 بهذا التعلق باو عا والبهتين كيف لا يكون من خطا الى هاشم ويلزم من
 هذا القول تكليف الحال لان الامتثال بالامر المفيد للوجوب والنهي المفيد
 للحركة في الخروج لا يمكن الا اذا خرج ولم يشغل المكان المعصوب والخروج
 من غير شغل المكان محال وتفرغ ملك الغير بها لا يمكن الا بالشيء في ملك الغير
 وهو لجينه اشتغال ملك الغير الذي هو الغصب بل التكليف للحال لان طلب

الخروج ليس الاستغفار خير الغير فلو كان شغل خير الغير الذي في الخروج منه شيئا
 كان الشارع طالبا من المكلف تحصيله غير طالب له وهو تكليف محال واستصحاب
 الخروج عن الارض المخصوصة المعصية اى مصاحبة المعصية الخروج عن
 الارض المخصوصة حتى يفترغ اى يحصل الفراغ من الارض المذكورة
 فخرج اى للزجر كما ذهب اليه اى الى استصحاب المعصية زجرا امام
 المحرمين في البرهان ليس له بعيد كما استنبهه ابن الحاجب صاحب البديع
 وغيرهما بانه لا معصية الا بفعل منى عنه او تبركا ما موبه وههنا ليس منها
 فانه قد سلم تعيين الخروج للامر وانتفاء تعلق التهمة وقال السبكي في
 جمع الجوامع ان قول امام الحرمين دقيق وذكر المحلى في شريحه ويدفع استبعاد
 بقول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم افاق واسلم يجب عليه قضاء
 صلواته من الجنون استصحابا بالحكم معصية الردة لان سقوط الصلوة عن الجنون
 رخصته ولم يرد ليس من اهل الرخصة اما الخارج فغير نائب فخاص قطعا انتهى
 والمحقق ان الخروج من الارض المخصوصة بنية التفريق توبة والتوبة
 ما حجة للمعصية فلا وجه للزجر فاقال امام الحرمين من استصحاب المعصية للزجر
 وان كان غير مستبعد لكنه بلا دليل هذا اى خذوا مسئلة جيون
 تحريم احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة منها كايحايه
 اى ايجاب احد اشياء من الاشياء المعينة المعلومة مبهما في الواجب التحريم
 فهناك اى في ايجاب احد اشياء المقصود منه الخلو عن كل الاشياء
 فيجب على المكلف فعل شئ منها كما في حصال الكفاية والمقصود ههنا اى

١٥
 ركب عن فضل اية
 من رجم
 لعت
 في ذكر الحجة
 الخروج من الارض
 ان لا يصح حال كونه
 كما في التوبة فذكر
 منهم راج

في تحريم احد اشياء من جملة الجميع بين جميع الاشياء فيجب على المكلف ترك
 ايها شارحاً بان ترك الكل وبدلاً بان ترك البعض وباتى بالبعض وليس له
 ان يجمع بينها وفيها اى في مسئلة تحريم احد اشياء ما تقدم مر في القول
 المخير دليله واختلافه يعني الدليل الذي في الواجب المنجز من بحر العقل
 ودلالة النص هو بعينه دليل في هذه المسئلة والاختلاف الذي في الواجب المنجز
 من ان الواجب اما الكل او البعض المعين او واحد لا بعينه هو بعينه اختلاف
 في هذه المسئلة ثم تزيد هذه المسئلة على الواجب المنجز بان البعض المنقولة نعم انه
 لم يرد في اللغة النهي عن واحد مبهم من اشياء معينة كما ورد فيها الامر بواحد
 مبهم من اشياء معينة وقال السبكي يجوز تحريم واحد لا بعينه خلافاً للمقتلة و
 هي كالتحريم وقيل لم تروبه اللغة انشئة ولما قيل في حاشية ميرزا جان ان تعلق الواجب
 بالواحد المبهم وهو مفهوم احد لا على ما مر معقول لان المقصود في الواجب هو
 وجود الفعل الواجب فاذا تعلق الواجب بالمفهوم الكل فيحصل المقصود بوجوب
 اى فرد كان اذ يكفي لوجود الطبيعة وجود فردا منها اى فرد كان والمقصود
 في التحريم هو ترك الفعل الحرام فلو تعلق التحريم بالمفهوم الكل فلا يحصل المقصود
 الا بترك هذا المفهوم وعدمه وعدم الطبيعة الكلية انما هو لعدم جميع افرادها
 فمقتضى هذا الحكم انه لا يجوز الاتيان بكل واحد منها بدلاً والغرض انه يجوز الاتيان
 بكل واحد بدلاً فدفعه المصنف بقوله اعلم ان تعلق التارك الذي هو مضاف
 التحريم باحد اشياء على الخاء اربعة احدها ان يتعلق التارك بمفهوم
 احدها اى احد الاشياء ولا يقصد الافراد فيفيد التقسيم للترك بان ترك

قوله واعلم ان تعلق
 اى في هذا التحقيق دفع
 لما يقال ان تعلق
 الواجب بالمفهوم الكل
 مقتضى ويحصل المقصود
 لوجوده اى فرد كان
 من افراد الطبيعة ولو
 ١٧٤
 تعلق التحريم بالواحد
 بالكل فلا يحصل المقصود
 بالكل فجميع الافراد
 لا بد من جميع الاتيان
 فيجب ان يحذف الاتيان
 بواحد منها لا بجماع
 لا بد من الغرض ان
 يجوز الاتيان بكل واحد
 بلاما مفهوماً

كل احد منها سوار كان منفردا او مجتمعاً فلا يجوز اتيان واحد منها لان عدم
الطبيعة انما يكون لعدم جميع الافراد نحو لا تظلم اثمها او كفوا
فانه امر مشترك لطاقة كل احد من الاثم والكافر منفردا او مجتمعاً والثاني ان
يتعلق الترك بما اى بشئ صدق عليه مفهوم واحد ها اى احد الاشياء
فيقيد هذا النحو اما عدم هذا الفرد او عدم ذلك الفرد وتعلق
الترك بمفهوم واحد ها اى احد الاشياء بالعرض لا بالذات بناء
على ان كلما انصف به الفرد انصف به الطبيعة في الجملة
اى بوجهه لا بالكمالية فلا يقيد هذا النحو من الترك عموم السلب اى كمن
السلب عما شاملا لجميع الافراد فهذا النحو من الترك هو المراد ههنا والثالث
ان يتعلق الترك بالمجموع من الاشياء فيقيد عدم الاجتماع
وذلك فيما اى فى موضع كان العطف فيه بين الاشياء بالواو نحو
لا تأكل السمك واللبن اى لا تجمعها فى الاكل وعدم هذا النحو من انحاء تعلق
الترك باحد الاشياء شامح لان تعلق الترك فيه بالذات بالمجموع بالواو
باحد الاشياء والرابع ان يكون الترك نفسه مبهما بالذات بحيث
يكون اما ترك هذا او ترك ذاك او ترك ذلك لا المتروك اى لا يكون
المتروك مبهما بالذات كما كان فى الاشجار الثلاثة المذكورة سابقا و
ذلك النحو من الترك يوجد اذا كان العطف بين الاشياء بالواو
والمقصود حينئذ عدم الجميع نحو لا تأكل السمك او اللبن ولا تظهر
انه حينئذ اى حين كون الترك مبهما بالذات من عطف الجملة

فقوله تصف الطيبية
في الجنة غير ان
ما بين ان يقال ان
الافاضة الطيبية
لن تسمى قولا
الصدق ان الناس
زيد معد و كذا
معد و كذا لا ان
الصدق
صدق قولنا
معد و ما كان
كثيرا ان
اعني على
عرو معد و ما
الصدق من
في الجنة
هو عدها
مستحسنة

على الجملة بان يقدر الفعل في المعطوف بعدا وفيقال في تفسير هذا القول
لا تأكل السمك ولا تأكل اللبن وما لا الاشارة للشبهة الاخيرة منع الجمع بين
الكل والاقتران بينهما في الطرق هكذا ينبغي ان يحقق المقام ودفعه
الفاضل ميرزا جان بقوله فالحق ان يقال التحريم يتعلق بالجموع من
حيث هو مجموع اذ هو الذي لا يجوز الايمان به اصلا وليس متعلقا بذلك
المفهوم اذ يجوز الايمان به في ضمن فرد لا انتبه **مسئلة المندوب**
امى ما يترتب الثواب على فعله والاباس تبركه هل هو امى المندوب
ما هو عليه ام لا بمعنى ان اطلاق لفظ المأمور به عليه بل على سبيل الحقيقة
ام لا بمعنى ان ثبوت المندوب بصيغة الامر بل على سبيل الحقيقة ام لا
فصل الحقيقة كما في التحرير وجمع من الشافعية كما في النقرية لا يكون مأمورا
الا حجازا وهو مذهب الكرخي وابي بكر الرازي وهو بخاص كما في التلويح
والبدريح واصول ابن الحاجب رحمه الامام الرازي كما في شرح جمع الجوامع
للحلي وقيل لقلاهن المحققين من الاصوليين نعم ان المندوب مأمور
حقيقة كما في التحرير وهو مذهب القاضى ابى بكر الباقلاني كما في احكام الامم
وهو مذهب الجمهور كما في التلويح وهو مختار فخر الاسلام في اصوله على
اسد التاويلين لكلامه قال لتقتلاني في شرح الشرح ولا خفاء في انه مبني
على ان الامر حقيقة الايجاب واللقية المشكك بينه وبين الذنب فلا ينبغي ان
يحيى بهذا مسئلة برهنا انتبه وقال الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح الحاشية
اقول بل هذا عين الحقيقة لان من قال بانه حقيقة للذنب قال بانه حقيقة في القدر

المشترك لتلازم الاشتراك الا ان المصنف لما لم يجعل هذا اختلاف مسئلة
 في بحث الامر ذكر لا يهنا وجعلها مسئلة انتهت وذكر الاسنوي في شرح المنهاج
 ان الذي سياتي انه حقيقة في الوجوب انما هو صيغة فعل وكلامنا الان في
 لفظ الامر فها مسئلتان وقد صرح بالفرق بينهما الامدي وابن الحاجب واما
 ابن الحاجب فانه صحح في اوائل الكتاب ان المندوب مأمور به ولم يترك الخلاف
 الا عن الكرخي والرازي ثم ذكر بعد ذلك في الامران الجمهور على ان صيغة
 افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف يعني البيضاوي في المنهاج
 ولا يمكن ان يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الاول الاطلاق المجازي فانه لا
 فيه كما نقله الامدي هذا واما الامدي فانه نقل في اوائل الكتاب عن القاضي انه
 مأمور به واقضيه كلامه ترجيح ونقل هنا عنه التوقف في صيغة فعل وصححه
 نقل على المغيرة قطعاً انتهى والدليل لنا على مذهب الحنفية ان الامر
 حقيقة في القول المخصوص وهو صيغة افعل فقط لا في غيره كالطلب او الفعل
 ايضا كما صححه الامام في الحصول والمنتهى وذلك القول المخصوص حقيقة
 في الايجاب فقط لا في غيره كالندب ايضا كما صححه البيضاوي في المنهاج وابن الحاجب
 في المختصر ونقله الامام في الحصول عن اكثر الفقهاء والمكملين قال وهو الحق وفي الكلام
 للامدي والبرهان لانا امام الحرمين انه مذهب الشافعي وفي شرح اللمع للشيخ
 ابى اسحق الشيرازي انه الذي ملأه الاشعري اصحاب الشيخ ابى اسحق الاسفراييني
 ببغداد وليس في المندوب ايجاب فلا يكون مأموراً به حقيقة والدليل لنا على
 مذهب الحنفية ايضا انه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لكان مشتركاً

قد ذكر في القول
 المخصوص انه
 والصوري الكبير
 من اسلمات
 بين شيخين
 قد استدل
 عليه في فصل
 الامور
 ١٨٩
 من
 له
 نقل

اى ترك المندوب معصية لانها اى المعصية لا معنى لها الا مخالفة الامر
 او فعل انتهى عنه وترك المأمور به يحقق مخالفة الامر والثاني اعني كون
 ترك المندوب معصية باطل لان ترك المندوب ليس بمعصية اتفاقاً
 فالقدم اعني كون المندوب مأموراً به مثله والدليل لنا على مذهب الحنفية
 ايضا انه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لما صح قوله عليه السلام لو لا
 ان شق على امتي لاهلكهم بالسواك عند كل وضوء كما في صحيح ابن خزيمة
 وغيره لانه عليه السلام قد اتيهم اليه اى ندب الامة الى السواك ونفث
 كونه مأموراً به لوجود المشقة على تقدير الامر واحباب ابن الحارث وغيره
 عن الدليل الثاني باننا نسلم ان مخالفة الامر مطلقاً معصية بل المعصية
 امر الايجاب وعن الدليل الثالث بان معنى قوله عليه السلام لا امر بامرهم
 امر الايجاب ورد المصنف في الحاشية بان الحمل على امر الايجاب بعيد والقائلون
 بكون المندوب مأموراً به حقيقة قالوا اولاً انه اى المندوب وفعله طاعة
 اجتماعاً لما نص عليه الامدي في الاحكام والقاضي عمنه في شرح المختصر
 والطاعة فعل المأمور به اى فعل ما يطيع عليه فقد المأمور به في
 الاصطلاح قال الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر يجب تخصيصه
 بالطاعة التي هي فعل والا فقد تحصل الطاعة بترك المنه عنه انتهى وقال الآلة
 فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والالكان طاعة وانما
 فيكون عند الشك كذلك ولا يكون مأموراً به تعالى ولا يكون مثابة لان الشوا
 غير لازم او لكونه موعوداً بالثواب وهو ايضا باطل والالزام بالثواب لان

ان الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الالكونة مقتضية الامر كذا في شرح نظام
 والدين وذكر الابهرى في حاشيته شرح المختصر ذهب القاضى وجماعه من
 الاصوليين الى ان المندوب اليه طاعة ولم يكن طاعته عندها لكونه مراد الله
 تعالى او مراده تعالى فلهذا يكون عصبيا شديدا وياوم بالطاعة فانزله لكونه مأمورا به قال الامام
 راد عليه السلام مما ذكره لانه يتجه ان يقال كونه طاعة لكونه مقتضى معنى مقتضا
 اعم من الامر وقال القنارى في شرح الشرح ثم الاستدلال الاول انه يتم
 على راسى من جعل الامر للطلبة الجازم والواجب واما من سجد به باسمازهم فكيف
 يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به والمندوب
 اليه اعنى ما يتعلق به حقيقة فعل الامور الجازم والمندوب اليه وارتضاء القريب
 في حاشيته شرح المختصر حيث قال ولبعد هذا خلاصه ان المندوب اليه طاعة
 عنده فعل المأمور به والمندوب اليه طاعة فلا يتم الدليل الاول انتهى واقتضا
 المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل باننا لا نسئل ان الطاعة فعل
 المأمور به فقط بل هى فعل المأمور به وفعل المندوب اليه ايضا
 وقالوا ثانيا انه لا شك في ان كلام ارباب اللغة في بيان وضع الالفاظ
 حجة وارباب اللغة قسموا الامر الى امر الجباب وامر ندب وامر
 القسنة مستولد بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الندب وامر الجباب
 وسنعمال اللفظ المشترك في احد معانيه حقيقة فيكون المندوب مأمورا به
 حقيقة قال القنارى في شرح الشرح والثاني اى هذا الاستدلال الثاني
 انه يتم لو كان مراد اهل اللغة ان ما يطلق عليه الامر حقيقة ينقسم الى ما يكون

لايجاب او النذب وليس كذلك بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى امر عندنا
 في اى معنى كان بدليل انهم يقسمون الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان نزاع
 في انه ليس بامور به حقيقة انتهى وارتنه الفاضل ميزاجان في حاشية شرح المختصر
 حيث قال ويرد على الثاني ان مراد اهل اللغة تقسيم صيغة الامر التي تسمى عين النخبة
 امر كما يعتبر معانيها الحقيقية والمجازية لا تقسيم المعنى الحقيقي للفظ الامر بدليل تقسيم
 الامر الى الايجاب والنذب وغيرهما لان نزاع في انه ليس بامور به حقيقة انتهى
 واقتفاء المصنف فقال قلنا في الجواب عن هذا الدليل هم اى ارباب اللغة
 قسموا الامر ايضا الى امر تهديد وامر اباحة الى غير ذلك من
 المعاني التي ذكرت في بحث الامر فلو كان تقسيمهم الامر الى امر نذب والا على كون
 المندوب بامور به حقيقة لكان تقسيمهم الى امر تهديد وامر اباحة والا على كون
 المهدود والمباح ايضا بامور به ولم يقل به انهم قسموا اى ارباب اللغة
 فوسعوا عن حقيقة الاخر وقسموه به لمعنى المجازي الشامل للحقيقة والمجاز
 بطريق عموم المجاز الى قسام بعضها امر حقيقة وبعضها امر مجاز والظاهر ان تقسيم
 اهل اللغة انما هو للصيغة ومحل النزاع لفظ الامر لا للصيغة مستعمل في المنة
 ليس بتكليف وهو الاصح قاله السبكي في جميع الجوامع وهو اصح الذي عليه الجمهور
 كما في التحرير والتفريع لانه اى المندوب في سعة من سعة اى ترك
 المندوب وما في سعة من الترك لا يكون تكليفا اذ التكليف يشعر بالزام
 ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام ما في سعة من الترك خلا فالاستاذ
 الى الحق الاسفراينى كما نص عليه ابن الحاجب وغيره والقاضى الى بكر الباقلا

كما في التقرير قال الاستاذ وهو تكليف فان فعله لتحصيل الثواب شاق ورؤ
بانه في سنة من تركه لعدم الالزام والسبقة تما في الشقة وقد يقال في تاويل
كلام الاستاذ لعله اى لعل الاستاذ اذاده يكون المندوب تكليفا وجوب
اعتقاد الندبية يعنى اعتقاد مندوبية المندوب واجب ولا شك انه
تكلييف ولهذا اى لاجل انه اراد ذلك جعل الاستاذ المباحا تكليفا
بمعنى ان اعتقاد اباة المباح واجب لا شك ان الواجب تكليف لكن
يرد على هذا التاويل ان المذهب حكم و ذلك اى وجوب اعتقاد الندبية
حكم اخر ولا يلزم منه كون نفس المندوبية والاباة تكليفا فالنزاع لفظي
قال ابن الحاجب في المختصر واقر بالقاضى عضد في شرحه ان مسئلة لفظية
يعنى ان النزاع فيها مبني على تفسير لفظ التكليف فان فسر بالمرام فافيه كفارة
بتكليف ان فسر بطلب فافيه كفارة فتكليف كما في شرح الشرح ولو جعل
نفس خطاب الشرح اى خطابا لله تعالى المتعلق بالفعل
العباد واقتضاه او تخيير المطلق الخطاب الذي يعنى للمقتضى لتكليفه في حق
لم يبعد اذ خطاب الشرع مانع ان يتجاوز العقول وفه كفارة وشقة على
اصحاب الراى وعلى هذا يصح ان يكون المندوب بل الاباة تكليفا فافهم
فانه يؤل ايضا الى النزاع اللفظي موجبا للثواب ولا يكون الايمان به موجبا
للعقاب **مسئلة** المسكوة وهو ما يكون تركه اولى بدون المنع عن
الفعل فان كان الى اكل اقرب بمعنى انه لا يماقرب فاعله لكن ثياب تاركه
او في ثواب فهو مسكوة كراهية التنزيه والنحان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله

قوله ليس التكليف
لان ما جاز عن ان
الاعتقاد واجب كسب
مقتضاؤه وهو فاعله
لا يخفى ان فيه
على اصحاب الراى
تجاوز عن ذلك
في رواية دلالات
ان قبلك رسول الله
مطالبة عليه السلام
لا قبلتك ١٢
من
رحمة الله
لنقاس

يستحق محذور دون العقوبة بالمتاركة بحال الشفاعة فهو مكروه كراهية التحريم
 هذا على رأي الشيخين واما عند محمد رحمه الله فما كان تركه اولى فمفع المنع عن الفعل
 بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهية التحريم وبدون المنع عن الفعل
 مكروه كراهية التنزيه والطاهر ان المراد به هنا المكروه كراهية التنزيه لان المكروه
 تحريما لا خلافا في انه منهية عنه وتكليف كذا في بعض الشرح كالمندوب
 فعندنا لا نهى عن المكروه كما لا امر بالمندوب ولا تكليف بالمكروه كما
 لا تكليف بالمندوب والدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل
 الذي اقيم لعدم كون المندوب مأمورا به وتكليفيا باو في غيره وكذلك
 الدليل على كون المكروه منهيا عنه وتكليف الدليل الذي اقيم لكون المنهية
 مأمورا به تكليفيا باو في غيره فالدليل على عدم كون المكروه منهيا عنه او لان
 النهي حقيقة في القول المخصوص فقط وهو حقيقة لا تفعل وذلك
 المخصوص حقيقة في التحريم فقط وليس المكروه تحريم فلا يكون منهيا عنه
 وثانيا انه لو كان المكروه منهيا عنه لكان فعله معصية لان المعصية الامتناع
 الا فعل المنهية عنه او مخالفة الامر والتالي باطل لان فعل المكروه ليس
 بمعصية اتفاقا والدليل على كون المكروه منهيا عنه او لا ان ترك المكروه
 طاعة والطاعة اى الطاعة التي من قبيل الترك ترك المنهية عنه فيكون
 المكروه منهيا عنه وثانيا ان ارباب اللغة قسموا المنهية الى نهى تحريم ونهى كراهية
 وهو ما قسمه مشترك بين الاقسام فالمنهية مشترك بين نهى تحريم ونهى كراهية
 واستعمال اللفظ المشترك في واحد معناه حقيقة فيكون المكروه منهيا عنه حقيقة

قوله والله ليل آه
 وذلك يادى في تصرف الامانة
 فاولا ان النهي حقيقة في
 القول المخصوص فقط وذلك
 الدليل حقيقة في التحريم فقط
 واما ثانيا لو كان نهيا
 معصية لكان فعله
 في المنزعات والامر فالا
 ١٩٣
 ان ترك المكروه نهية في خطاب
 بغير المنهية عنه في خطاب
 النهي وثانيا تقسيم اللفظ
 الى نهى تحريم ونهى كراهية
 ١٩٣

والدليل على ان المكروه ليس بتكليف ان المكروه في سعة من فعله و
في سعة من للفعل لا يكون تكليفا بتركه والدليل على
كون المكروه تكليفا ان تركه لتحصل الثواب شاق ولاختلاف
في كون المكروه ليس منهي عنه عند الحنفية وكونه منهي عنه عند جماعة
من المالكية والشافعية وكونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الاثنا عشرية
الاختلاف في كون المنذور ب ليس مأمور به عند الحنفية وكونه مأمور به
عند الجمهور وفي كونه ليس بتكليف عند الجمهور وتكليف عند الاثنا عشرية
الا بآية المستقلة في لسان الشرع حكمه شرعي ثابت بالشرع
لانه اى الاباحة خطاب الشرع تحييدا واخطاب هو الحكم والاباحة
الاصلية الثابتة للأفعال الاختيارية التي لا يدرك العقل اشتغالها على
المصالح والمفسدة وخلقها عنها ولم يتخلق بها خطاب الكاشف عن حالها
صريحا عند بعض الحنفية والشافعية انما حكموا بالاباحة لانه نوع منه
اى من خطاب الشرع تنخير لان تلك الافعال الباحة بالاباحة الاصلية
عدم فيها المدرك الشرعي للمخرج في فعلها وتركها وكما عدا مرفيه
المعد ذلك الشرع للمخرج في فعله وتركه فذلك اى عدم
المدرك الشرعي للمخرج مدرك شرعي لحكم الشارح بالتخيير
عند القائلين بالاباحة الاصلية ففى اى الاباحة الاصلية لا نقول اباحة
الا بعد الشارع لان الاباحة حكم شرعي ولا حكم قبل الشرع بخلاف
لبعض المعتزلة القائلين بان الافعال الاختيارية التي لا يدرك العقل

اشتغالها على المصلحة والمفسدة وخلوها عنها مباحة قبل الشرع بالاباحة الاصلية
 بانهم يقولون ان الاباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء المخرج في
 فعله وتركه لاحكام شرعية بهذا الانتفاء فهي تكون قبل الشرع وبعده وقتلا
 فقد هو هذا في باب المحسن والقبح **مسئلة** المباح ليس للجنس
 الواجب كما انفس عليه الامدى في الاحكام وابن الحاجب المختصر وقال لا يحكم
 في جميع الجوامع هو الاصح وحكم القاضي عضد في شرح المختصر بهلان خلافه
 لا نفهما فوجدنا الحكم اذا المباح ما حكم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والتر
 والواجب ما حكم الشارع فيه بالتزام الفعل ولا شك انها نود ان يتبين
 واختلان تحت جنس الحكم فلا يكون احدهما جديا للآخر وظن من قوم انه
 اى المباح جنس له اى الواجب لان المباح هو الماذون في الفعل
 وهو اى الماذون في الفعل جنس حقيقة الواجب لاخصا بضم
 زائد وهو انه غير ماذون في تركه ولا معنى للجنس الا ذلك قلنا في جواب الازك
 انما لا نسلم ان ذلك اى الماذون في الفعل فتقام حقيقة المباح بل
 الماذون في الفعل جنس للمباح وفصله انه ماذون في تركه وبه يتميز عن
 فلا يصعد في عليه انه هو اى المباح المساوى فعلا وتدر كما فيكون تمام
 حقيقة الماذون في الفعل والترك بالمتساوي لا للماذون في الفعل فقط ومن
 زيادة قيد التساوى لا يرد ما قال الفاضل ميرزا جان في الكلام مشعر بان
 تمام حقيقة المباح هو ماذون في فعله وتركه وبه يتميز بخل السدوب والمكرو
 فيه فلا بد من قيد آخر يخرجها بغيرية انتهى ولعل التراجع في ان جنس المباح ليس

بجس له لفظي أو المشبته جعل المباح بمعنى الحائز باجده معانيه وهو
الماذون في الفعل والناس في اراد بالمباح الماذون في الفعل والترك بالشيء
هذا ما فاده القرا بعمي والابهرى في حاشي شرح مختصر مسئلة
المباح ليس واجب عند الجمهور لان المباح يكون جائز الترك والوجوب
هو اقتضار الفعل مع المنع من الترك فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا
الترك لاستحالة بقاء المركب بدون حرته وهو المنع من الترك خلافا
للكنجى من المقترلة فان المباح عنده واجب مع كون المباح جائز الترك
واحتمل الكنجى على كون المباح واجبا بان كل مباح ترك حرام
فان اسكوت ترك لا يقتضي والسكون ترك للقتل وكل ترك حرام
واجب ولو خيرا لا مكان ترك الحرام غير الواجب كالمندوب والمكروه
تنزيها فيكون الواجب احدا فاذا اختار المكلف فعل المباح كان واجبا
كذا في التقرير شرح التخرير قلنا في جواب هذا الاحتجاج الصغرى يعني
كل مباح ترك حرام ممنوعة اما اولا فلجواز انعدام الحرام كالزنا
بانعدام المقتضى وهو الارادة مثلا بناء على ان علة العدم
اي عدم المحلول كالزنا مثلا عدم علة الوجود اي وجود المحلول فقله
وجود الزنا ارادته مثلا فعدم ارادة الزنا مثلا علة لعدم الزنا وحيث
لا يكون عدمه اي عدم الحرام مستندا الى فعل المباح الذي هو
المالغ عن وجود الحرام بان الحرام لا يتبع معه واما ان الصغرى ممنوعة
ثانيا فلان فعل المباح انما يكون هذا الفعل ترك كاله اي للحرام

قوله الماذون في الفعل
انقول كين وضع الاول
بانه لا بد من ترك الحرام
سناحل الامتناع بالاجابة
المقتضى او وجوب
ان منع وجب فانه ان
غير الديكيب
على ترك حرام
والجواب كل ترك
الحرام كاله واجب
في اوفيه يافيه
مس
رحمة الله
نقاس

لو قصد بفعله أي بفعل المباح متروكه أي ترك الحرام وذلك
 قصد ترك الحرام لا يترك من فعل المباح فإنه ربما يفعل أفعالا مباحة
 ولا يخطر بباله ترك الحرام نعم لو أراد الفاعل فعل المحرم ثم قصد
 ذلك الفاعل بفعل المباح متروكه أي ترك الحرام فإنه أي المباح
 يكون خفيفا واجبا لا مباحا ونحن نسلطه أي نلزمه كون ذلك المباح
 واجبا وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر والجمهور لا يرون
 وجوب المباح مثلا في تلك الصورة بل يصحون بذلك كما يشهد به كتب الفقه
 مثلا إذا كان شخص مع امرأة جميلة مطلوبة في بيت وكان يجبر من نفسه
 لو لم يشغل بعند الزنا بعد رفته الزنا فلا شك أن الاشتغال بعنده الزنا
 واجب عليه في تلك الصورة انتهى وقد اجمعت المساجد وغيره من هذا
 الاحتياج بأننا لا نسلم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام قال تاج الدين
 الأرمزي في الحاشية بل لأن فعل المباح نفس من ترك الحرام وتفسيره هو
 من فعل المباح ترك الحرام ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح سوا تركه بالكلية
 والسند وبفعل المباح نفس من ترك الحرام والاختصاص غير اللازم فلا يكون
 المباح ترك الحرام بل هو شيء يحصل به تركه لما بينا أنه قد يحصل به وغيره
 فكل واحد منها لا يعينه الا واحد بخصوصه فلا يتعين خصوص المباح للرجوع
 فيبطل دعوى البعض وبكذا اجاب به الامام وهو ضعيف لأنه يلزم منه ان
 يكون المباح واجبا على التخيير والواجب على التخيير واجب على الكل وقد
 يقع منه واجب بلا خلاف كما تقدم في دعوى الكفارة ولكن تخصيص

[illegible]

199

۱۰
 ابرو القساوی الی
 فسلم لکن لافم قوله
 فلیکون مامور
 وان اراد من فی الکلیه
 ففسدوا ۱۲ ص
 رحمه الله
 نقلاً

وهو ترك محرام آخر اعلم ان كثير من الاصوليين كما مام المحررين وابن برك
 والامدي وابن الهمام نقلوا عن الكجى النجار المباح راسا والآخر كل
 والنقل الى قالوا ان مذهبه ان المباح ما موربه دون الامر بالنذر الامر بالاجبا
 كما في التفسير شرح التقرير **مسئلة** المباح قد يصير واجبا بالخر
 بواسطة شئ آخر عندنا كما نقل اى كالمصلاة النافلة فانها تصير واجبة
 بالشرع متى اذا افسد ما اسد يجب عليه القضاء بخلافه للشافعي
 في النقل بالشرع فانه يقول ان النقل بالشرع لا يصير واجبا وان قال
 الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الشرع والدليل لنا انه جائز وواقع
 ما الجواز فهو بان التخيير ابتداء اى في ابتداء الفعل لا يستلزم
 عقلا ولا شرعا استمرا اى استمرار التخيير ووامه وبقاره اما عقلا
 فظاهر واما شرعا فلان الحج النقل بعد الشرع فيه لا ينفك التخيير فيه بل هو
 اواره بالاتفاق بيننا وبين الشافعي واما الوقوع فهو بالنهي الوارد
 في قوله تعالى لا تبطلوا احكامكم عن ابطال العمل فيكون ضد الابطال
 واجبا فوجب الاتمام لانه ضد الابطال فلزم القضاء في النقل
 بالافساد **مسئلة** الحكم منه اى من الحكم رخصة و
 هى في اللغة التيسير والتسهيل قال الجوهري الرخصة خلاف التشديد
 من ذلك رخص السفر والتيسير وشهلا وهى بتسكين الحار وحكى ايضا ضمها
 واما الرخصة لفتح الحاء فهو الشخص الاخذ بها كما قاله الامدي وفى الاصطلاح
 على ما ذكر في الميزان والتحقيق ما اى حكم تخيير من عسر الى يسرا

المباح قد يصير واجبا
 اذ لا يقال انقلب
 الحقيقة حاله فانقول
 الوجوب بالغير لا ينافي
 الالبته لانه على انه
 مشى الانقلاب في
 العناصر وانما لم يكن
 لانه واجب لان
 ١٠
 العقبة لا يتبادر
 مع قوله الحكم
 رخصة فيه رخص
 جعل الرخصة من خطاب
 الوضع وذلك لان
 ما يكون واجبا ومنه
 ما جاز وبغيره
 مشى

لعذر و يقول اليه ما في المنهاج انه ما ثبت على خلاف الدليل لعذر و هذا
 يشمل الترخيص بجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كمثل الميتة و
 الترخيص بجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب بجواز الافطار
 في السفر و اما على خلاف الدليل المقتضى للنسب كترك الجماع بعد المطر و
 المرض و نحوهما فعلم من هذا ان قول الامام في و ابن الساجي في تحريم الرخصة
 هو الم شروع بعذر يمنع قيام المحرم غير جامع و ذكر في الاسلام ان الرخصة
 اسم يبنى على اصدار العباد و ذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك الموانع بال
 منع قيام المحرم و حرمة الفعل و ترك الموانع بترك الفعل مع وجود الوجوب
 والوجوب و فسر العذر في شرح المنهاج للاسنوي بالمشقة والحاجة وفي
 التحرير لابن الهائم مخوف فوات النفس والاعصاء ولا ذكر لهذا القيد في المحصول
 ولا في المنتقى ولا في التقييد والمحاصل منه غريبة و هو في اللغة المقصد
 التوكيد ومنه غرمت على فعل الشيء قال الجوهري غرمت على كذا غرنا وغنا
 بالضم وغرنية وغرنا اذا اردت فعلة و قلعت عليه قال الله تعالى فسنه
 ولم نجد له غنا في الاصطلاح اي حكم لم يتخير من عسر الى يسر و مقتضى
 كلام البيضاوي في المنهاج انها حكم ثابت لا على خلاف الدليل كانه حجة ان
 الشرع او على خلاف الدليل لكن لا العذر كالتخفيف و نهنا بشأن الاول
 ان المصنف رحمه الله قد تبع صاحب التخرير و صاحب التقييد و صاحب المنهاج
 في جعل الرخصة والتريث قسمين للحكم و ذكر القرافي في كتيبه مشكلا والاخر و ان
 كالا مدي في الاحكام و ابن الساجي في المنتقى والا ماص في المحصول و جلوس

اقسام الفعل والثاني ان الرخصة تنقسم الى ثلاثة اقسام واجبة مندوبة
 ومباحة ذكره الاسنوي في شرح المنهاج وحد الغزلية في كلام صاحب المنهاج
 تدخل فيه الاحكام الخمسة وصدر الشريعة في التقييد حصرا في الفرض والواجب
 وسنة والنفل وقال التفتازاني في المتلويح والحق ان الغزلية تشمل الاحكام
 على اقل صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والمباح
 والمكروه وغيره ان الغزلية اسم للحكم الاصيل في الشرع على الاقسام التي ذكرنا
 من الفرض والواجب وسنة والنفل ونحوها سنة والامام الرزسي في
 الحصول وغيره جعلها بالطلاق على الجميع ما عدا الحرم والقرا في خصها بالواجب
 والسنة وبلا غير ومنهم من خصها بالواجب فقط وبه جزم الغزالي في استنبط
 والادبي في الاحكام ونسبها للسول وابن الحاجب في المختصر الكبير ولم يصرح
 في المختصر بوجهي اى الرخصة او بجهة اى اربعة انواع الاول ما استنبط
 اى الذي عول على معاملة المباح في عدم الواقعة بفعله مع قيام الدليل
 المحذور وقيام حاكمه اى حكم الحرم وهو محرمة كاجراء كلمة الكفر
 على اللسان لا على القلب عند كراهة بالقتل او القطع يعني اذا اكره
 الكافر مسل على ان يقول كلمة الكفر وقال لو لم تقبلها لقتلتك او قتلعت
 يدك فلمسلم رخصة بان يقول كلمة الكفر باللسان ويبقى قابلية مطمئنا بالايان
 كما كان وحرمة اجراء كلمة الكفر قائمة لم تنسخ والمحرقة له وهو لا يخلو الدالة على
 وجوب الايمان قائم لم يخص وفيه اى في هذا النوع العذر بجهة اى
 الحكم الاصيل الذي لم يتغير وبه حرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان اولى بالاحكام

قوله ما استنبط اى
 قيام الحرم وما في الفرض
 ان الرخصة بالشرع
 بعد ان يقيام الحرم
 لولا العذر بقية انه
 يقتضيه كما في التوبة
 من الكفر على اجراء
 ١٠٢
 الكلمة حتى يقتضيه
 قتل النفس بغير
 ان انما ثبت على
 الاثمة في جميع
 وبغير خلاف ذلك
 الاستنباط

من الرخصة ولو اخذ بالغزمية وبذل نفسه حمية ومات بسببها لم
على لسانه كلمة الكفر فقتل كان ما جوز لانه آت بما هو اولي والشاكي
ما يتراخي حكم بسببه المحرم له الى زوال العذر الموجب له
واذا زال العذر يوجب حكم السبب ولم يتبق الرخصة كفطر المسافر
المريض للصوم في رمضان فسبب الفطر في تحريمه شهود المشهود وحكم وجوب
الصوم والعذر السفر والمرض وقد تراخي حكم السبب الذي هو وجوب الصوم
الى زوال السفر والمرض والسبب عند العذر قائم وحرمة الافطار غير قائمة
والعزيمة فيه اى في هذا النوع اولى بالاخذ من الرخصة ^{فليس}
كل واحد من المسافر والمريض بسبب الاخذ بالغزمية وان استعصر بان خاف
ان يضعفه الصوم فليس له ان يصوم وبذل نفسه بالصوم فلو اخذ
بالغزمية بان صام لم يقترع خوف الضرر في الصوم ومات بها اى بسبب الغزمية
اشتمل لانه وقع نفسه في التهلكة باختياره لم يطلب الله تعالى منه وذكره الا
ان العمل بالرخصة في هذا النوع اولى عند الشافعي رحمه الله ولذا قال صدر الشافعي
الغزمية اولى عندنا وقيمة صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم
عنده قول واحد عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار
مباح بمعنى انه مسا للصوم فاعتضوا عليه بانه لا يظفر برواثة تذل حكمه
وتساويها بل الافطار ان تقصر والا فالصوم من غير اختلاف رواية كذا
في المتنوع وذكر الاسنوي في شرح المنهاج ان تمثيل المباح بالفطر لا يقيم
لانه ان تقصر بالصوم فالافضل الفطر والا فالصوم افضل فليس للصوم

واللعنات واللعنات واللعنات
 واللعنات واللعنات واللعنات
 واللعنات واللعنات واللعنات
 واللعنات واللعنات واللعنات

طاعة يستوى فيها الفطر وعدمه وذلك هو حقيقة المباح انتهى والثالث
 ما نسخ حكمه الاصل عنا من الامة المحمدية تخفيفا بما كان عليه من
 قبلنا من الامم من اصحاب ثقل وحكم مغلط شاق كقصر موضع
 الجنازة اى قطع موضع النجاسة من الثوب والمجد واداء الربيع
 من المال في الزكوة الى غير ذلك كقتل النفس في حق التوبة وجرم الحكم
 باقتصاص عدل كان القتل او خطا وقطع الاعضاء الخاطئة كما في التبرع
 واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم واسميت والطيبات بالذنوب ان
 لا يطهر من الجناية والسجدات غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم و
 واللبية خمسين في كل سجدة والصلوة في غير المسجد وحرمته الجماع بعد احشية
 في الصوم والاكل بعد الصوم فيه وكسابة ونسب المذنب ابدا على باب اداء
 ضما حاكمه اذكر ابن امير الحاج في التفسير والراجح ما سقط مع العدة
 مع مشروعية في الجملة اى في وقت من الاوقات مخرج عدم كلف
 وليس هو في التسمي خاصة اسقاط سقوط طهارة المشيئة المضطر
 الى اكل الميتة مخافة الهلاك على نفسه من الجوع والاعطاش يقولون قالوا
 تشيئة القسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة بالرخصة محاذ
 لان حقيقة الرخصة بالتغير من غير الى غير وهو يقتضيه بقا حكم الاصل
 وتغير صفته وفي النسخ ورخصة الاسقاط سقط الحكم الاصل والقسم
 الثالث اى النسخ اتم في الجاذبية وابعده عن استحقة من القسم الرابع
 اذا حكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه مشابهة للحقيقة احدا بخلاف القسم الرابع

والطيبات بالذنوب
 وان لا يطهر من الجناية
 في غير الماء وكون الواجب
 صلوة في اليوم واللبية
 وان لا يجوز الصلوة
 في غير المسجد وحرمته الجماع
 لعشيرة في الصوم والاكل
 في الصوم والاكل بعد الصوم فيه
 وكسابة ونسب المذنب ابدا على
 باب اداء ضما حاكمه اذكر ابن
 امير الحاج في التفسير والراجح
 ما سقط مع العدة مع مشروعية
 في الجملة اى في وقت من
 الاوقات مخرج عدم كلف
 وليس هو في التسمي خاصة
 اسقاط سقوط طهارة المشيئة
 المضطر الى اكل الميتة مخافة
 الهلاك على نفسه من الجوع
 والاعطاش يقولون قالوا تشيئة
 القسمين الاخيرين من الاقسام
 الاربعة بالرخصة محاذ لان
 حقيقة الرخصة بالتغير من غير
 الى غير وهو يقتضيه بقا حكم
 الاصل وتغير صفته وفي النسخ
 ورخصة الاسقاط سقط الحكم
 الاصل والقسم الثالث اى النسخ
 اتم في الجاذبية وابعده عن
 استحقة من القسم الرابع اذا
 حكم سقط فيه راسا فلم يبق فيه
 مشابهة للحقيقة احدا بخلاف
 القسم الرابع

واللعنات واللعنات واللعنات
 واللعنات واللعنات واللعنات
 واللعنات واللعنات واللعنات
 واللعنات واللعنات واللعنات

فان فيه شبهة للتحقيق لكونه مشروعا في صورة عدم العذر كما لا ولي
 كالقسم الاول في التحقيق فانه اتم فيها اذ لم يسقط حكمه بخلاف القسم الثاني
 فانه تيرانخي حكمه والراعي الاجل عن الاستقاطا لكن الموجب قائم والحكم مترشح
 لعذر بخلاف القسم الرابع فان الحكم فيه ساقط بسقوط السبب الموجب في محل
 الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة فلا يقال ان في القسم الثاني ايضا رخصة
 سقط الحكم فنيغ ان يكون مجازا كذا اذا افتتار في التلويح هذا فرع
 للسنة الاصوليون قالوا بسقوط غسل الرجل الذي كان بغيره حيث خفف
 مع الخفف في مدة المسح من القسم الرابع الذي هو رخصة الاستقاطا لان
 الخفف اعتبر شرعا في حكم الشرع ما لها من سرية المحدثات المنزل
 للطهارة اليها اى الى الرجل بدليل انه لو تترعه بعد المسح لزمه غسل الرجل
 ولو لم يسير اليها لم يجب اذ لا يجب غسل شيء من البدن بدون المحدث فظهر ان
 غسل الرجلين في هذه الحالة ساقط وان المسح شرع لتيسير التبريد لا على
 معنى ان الواجب من غسل الرجل يتاوى بالمسح اذ لو كان كذلك لما احتج
 كون اول حدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبير لان
 المسح يصلح رافعا للمحدث الساري الى القدم فظهر ان الشرع اخرج السبب
 الموجب للمحدث من ان يكون عابثا في الرجل ما دامت مستمرة بالخفف وجعل
 الخفف مانعا من سرية المحدث الى القدم كذا في التقرير وذكر الزيلعي شارح
 الكنز فيه اى في عدم سقوط غسل الرجل من القسم الرابع انه اى العذر
 انما يتم لو لم يكن لفعل في الرجل هناك اى حالة الخفف مشروعا

لان شأن القسم الرابع ان لا تبقى الغزمية مشروطة معه لكنه اى لغير غسل
 الرجل متشروع بعد وان لم يندرج التحقّف عن الرجلين خفيه وهذا
 اى لشروعية غسل الرجل حال كونه متحقفاً يبطل مسح اى مسح الخف اذا
 خاف اى وفعل التحقّف في الشهر بعد ما كان متوضئاً ومسح على الخف ودخل
 الماء في الخف بحيث صار اكثر رجلية مضوا لا وجبته لا يجب الغسل ثانياً
 بانقضاء المدة اى مدة المسح كما يجب على غيره واجيب في فتح القدير
 عن ايراد الزيلعي بمنع صحة الرواية اى رواية بطلان مسح التحقّف الدخول
 في النهر بل هو باق كما كان وان الغسل اى غسل الرجل انما لم يجب بعده
 النزج اى نزح الخفين وانقضاء المدة لانه قد حصل مرة وهو كفى
 للتطهير الغسل وان كان الحصول غير مشروع فلا حاجة الى الاعادة بل حصل التحقّف
 ودّد جواب فتح القدير بان الرواية مذكورة في الكتب المستندة
 كالطهريّة وغيرها فلا تنجز منع صحة الرواية قلت ابن الهام صاحب
 فتح القدير لا يذكر ذكر ما في الطهريّة بل هو نفس قال وهو منقول في فتاوى
 الطهريّة لكن في صحة نظر استهتبه وفي تفتة الفتاوى الصغرى وفي فتاوى
 الشيخ الامام ابي بكر محمد بن الفضل لا يتحقق مسح على كل حال لان اعتبار القدم
 بالتحقّف يمنع سرية الحدث الى الرجل فلا يقع هذا غسل محتسباً فلا يوجب بطلان المسح
 وقوافقه ما في المحتجب وعن ابي بكر العياض لا يتحقق وان بلغ الماء الى
 الركبة كذا في التقرير ورد في التقرير بان غسل رجليه ثانياً اذا نزحها او اذا
 المدة وهو غير محمّد شايح عليه لان عند النزح او انقضاء المدة يعيد المسح

المحدث السابق من السرية الى الرجليين وحينئذ يحتاج الى منزل له عتيقة
 لكون الاجتماع على ان المذيل للمحدث لا يظهر عمله اى اثر المزيل
 في حدث اى ناقض للطهارة طارء بعده اى بعد ذلك المزيل لغسل
 المذى وبعد قبل النزوع وقبل انقضاء المدة لا يؤثر في ازالته حدث طرء بعد
 الغسل بالنزوع او الانقضاء اذا انحفت لما اعتبر شرعا مانعا لسرية الحدث
 الى الرجل قبل النزوع او الانقضاء فلا وجود للحدث وقت الخوض بعد
 وقت النزوع او الانقضاء لان الازالة فرع الوجود ولم يوجد الحدث قبل
 النزوع والانقضاء بل الحق في جواب ما قل الزيلعي ان يقال المعتبر
 في القسم الرابع اعني رخصة الاسقاط لنفي المشروعية اى مشروعية العزيمة
 في نظر المشادع بان يكون العمل به اى بالحكم الاصل الذي هو
 العزيمة اشما لا عدم ترتيب الاجزاء ان اتى به وبطلان هذه اى الاثم
 ممتنع وحكم تلك الرواية بالاجزاء لو اتى به لا يستلزم الحكم بعدم الاثم
 لجواز ان يكون مجزئا مع كونه اثما ولما كان يرد ان الاثمان به كيف يكون
 اثما وقد صرح جماعة من الحنفية كصاحب الهداية وغيره وجم غفير من الشافعية
 ان الاخذ بالعزيمة اولى وذكر الاستدلال في شرح المنهاج ان غسل الرجل
 افضل منه اى من مسح الخفاف كما جزم به المتقدمون من اصحابنا والمتأخرون
 منهم ابن الرفعة في الكفاية والنفوسى في شرح المذهب ولا تعلم فيه خلافا
 انتهى اجاب عنه بقوله وما قالوا ان العزيمة وهى غسل الرجل
 اولى من الاخذ بالرخصة فيها وهى المسح فالمراد اى مراد ما قالوا ان العزيمة

42

لا اله الا الله في يوم القيمة فليعلم في يوم القيمة

212

المجلس الأعلى للبحوث والدراسات

الملك فيصل بن الحسين

الحق

الحمد لله الذي جعل في كل شيء

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

١٢٠

ما ذكره الاستاذ في شرح المنهاج فنقص تعريف الفقهاء ان الجملة ^{صحيحة}
 بالصحة والاجزاء ولا قضاء لها انتهى وتبعه الفاضل ميراجان في حاشية
 شرح المختصر لكنه اشعر على جوابه ايضا حيث قال تخرج العبادات بالصحة
 والفاسدة التي لا قضاء لها كصلوة العيدين مثلا اللهم الا ان يقال يصلو
 الصيعة من العيدين كانت بحيث لو كان لها قضاء سقط بها وهو المراد
 في التعريف ونس عليها الفاسدة قتال انتهى كما في ^{ادع} ادع اى ادار
 العبادات فانه سقطا لوجوب قضاءها عن فئة المكلف وبعد ورود
 الامر اى امر الشرع بالفعل معرفة حقيقة ذلك الفعل كصلوة
 المأمور بها يعرف ذلك اى استتباع الغاية اعنى كون الفعل موقفا
 للامر او كونه سقطا للقضاء بمجرد العقل بلا توقف على الشرع بدون احتياج
 الى توقف من الشارع لكون المكلف موديا للصلوة او تاركها فانه
 يعرف بمجرد العقل يقينا وقد ظن انها اى الصحة في العبادات والركن بها
 من احكام الوضع لان الصحة عبارة عن استتباع الغاية والاستتباع
 لا بعد تمامية الاركان والشروط ولا يوقف عليها الا بعد حكم الشرع ان
 حقيقة الصلوة مثلا تتم بهذه الاركان والشروط وهو خطاب الوضع
 كذا في شرح استاذ الاستاذ ونسب القاضي عسند في شرح المختصر
 انكار ذلك الى ابن الساجب تعريفا بان الاسكان ليس بمرضى عنده كما ذكر
 القزباغى والاهرى في حاشيتيهما على شرح المختصر وقيل الحكم بالصحة
 بمصدا الموافقة اى كون الفعل موقفا للامر الشارع كما هو قول المشككين

عقله والحكم بالصحة بمعنى الاستسقاط اى كون الفعل مستقلا للقضاء كما
قول الفقهاء وضعى متوقف على الشرع لانا بعده وروى واما الشارع بالصلوة
ليظن الطهارة يحتاج في معرفة كونها صحيحة بمعنى كونها مستقلة للقضاء الى
توقيف منه ولهذا لو علم نجاسة الثوب ثم نسي وصل في وقت الوقت
فعليه القضاء وان لم يعلم او لا نجاسته لم يجب القضاء فكون الفعل مستقلا
للقضاء لم يعلم بمجرد كونه مأمورا به حتى يكون امر عقليا يعلم بالفعل دون الشرع
بل يحتاج الى خطاب متعلق بذلك غير الخطاب التكليفى الذى كان متعلقا
بالمأمور به ولا شك بانه ليس تكليفيا فيكون من قبيل الوضع فتدبر نعم كونها
صحيحة بمعنى موافقة الامر عقل لا يحتاج الى توقيف من الشارع كذا ذكره الفاضل
ميرزا حبان في حاشية شرح المختصر اقول في رد ما قيل بهذا التفصيل الاستسقاط
يعنى كون الفعل مستقلا للقضاء فخرج التامية يعنى كون الفعل المأمور
تاما وهو اى كون الفعل المأمور به تاما يكون بالموافقة اى يكون بالفعل
المأمور به موافقا لامر الشارع وهو اى كون المأمور به موافقا لامر الشارع
عقله عند هذا القائل ايضا فيكون الحكم بالصحة بمعنى الاستسقاط ايضا عقليا وقيل
في حاشية الاثيرى والفاضل ميرزا حبان القزوينى على شرح المختصر ان الحكم
بالصحة فى المعاملات وضعى اتفاقا لا نزاع فيه لاحد لان صحتها ترتب
تزامنا عليها وتترتب الثمرات المقصودة على العقود التى
المعاملات كترتب ملك الرقبة على البيع وملك المنفعة على الشكاح موقوف
على التوقيف من الشارع البتة وعبرة حاشية الاثيرى بهذا

قوله الاستسقاط
اى يعنى ان القول بمقتضى
القضاء بعد اتيان المأمور
بلى وهو كدعوى اليه بغير
بجاءه على خلاف رأى
ولذلك قالوا ان القضاء
مستدرك لما فات فادخل
المطلوب تمامه وهو بوقوع
الفعل بالموافقة للقضاء
هذا مستخرج من
قوله فى حاشية
ما لا شك فيه ان القائل بغير حبان
استمر

والبطلان في معاملات لا يشك في كونها من جملة أحكام الوضع اذ لا يشك
 في ان كون عقود للمعاملات مستتقة لثمرات المطلق منها متوقف على
 توقيف من الشارع بخلافها في العبادات ولذلك اقتصر المصنف على تفسير
 في العبادات ولم يتبرص لتفسيرها في المعاملات اذ غرضه ان ينكر كونها من
 احكام الموضوع والاشكال لا يتأتى اذ كان في العبادات لا في المعاملات
 وعبرة حاشية القراة على هذا ان الصحة والبطلان في المعاملات لا يشك
 احد في كونها من جملة احكام الوضع اذ لا ريب في ان كون العقود التي هي المعاملات
 مستتقة لثمراتها المطلوبة منها متوقف على توقيف من الشارع بخلافها
 في العبادات وذلك لان كون التلفط للصيغة بعث تترتب عليه اباة
 الابتاع انما هو متوقف منه تعالى فكان من جملة خطاب الوضع ولذلك
 اقتصر المصنف على تفسيرها في العبادات اذ غرضه ان ينكر كونها من خطاب الوضع
 والاشكال لا يتأتى اذ كان في المعاملات اقول في رد ما قيل في الشكيتين
 جعل العقود اسبابا للثمرات المترتبة عليها لا سبب اذ ان اى هذا جعل
 من الوضع يعرف بالشرع لكن الصحة للعقد وليست جعلها اسبابا
 للثمرات بل هو اى الصحة لا يتيان بها اى تلك العقود كما جعلها اسبابا
 كما جعل الشارع تلك العقود اسبابا وذلك اى الاثيان هو المقاطع
 الموقوف عليه لاستتباع الثمرة المترتبة على هذه العقود وهو اى
 من الاثيان والاستتباع بعد وورد المشرع بان تلك العقود اسباب لهذه الثمرات
 يعرف بالعقل فالصحة في المعاملات تعرف بالعقل فكيف يكون من

الامح الفعل ورابعها ان يكون لتعلق العلم كالايمان من الكافر الذي علم الله
 تعالى انه لا يؤمن فان الايمان به يستحيل اذ لو امن لاثقل علم الله تعالى به
 وكان مذايهم في بعض تلك الاقسام بينهما المصنف رحمه الله تعالى في مسئلة
 فقال **مسئلة** لا يجوز التكليف بالمتنوع مطلقا ام في
 ذاته لا بالنسبة الى قدرة وكون قدرة كالجمع بين الضالين او لمتنوع
 ضد وره من المكلف مخلوق الجواهر امي اخرجهما من اللين الى الابر
 من القدرة الحادثة للملن المكلف وجوز الاشعية التكليف
 بالمتنوع بالتخمين المذكورين ذكر الفاضل ميراجان في عاشية شرح مختصر
 فان كان الاول امي المتنوع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد
 قولي الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابه واختلفوا في وقوعه والقول الثاني
 امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين والكان الثاني
 امي المتنوع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى
 وقوعه شرعا وذهب المصنف يعني ابن الساجب الى امتناع الاول وهو المختار
 على مال الية الغرالى انتهى وذكر الاسنوي في المحال لذاته والمحال العادي
 والمحال لطريان المانع ثلثة مذاهب فقال اصحابا عند المصنف يعني
 البيضاوي انه يجوز مطلقا وهو اختيار الامام واتباعه والثاني المنع مطلقا
 ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الساجب ونص عليه الشافعي
 كما نقله الاصفهاني في شرح المحصول عن صاحب التلخيص والثالث ان
 مقتضا لذاته فلا يجوز والا فيجوز واختاره الامدي وذكر التاج السبكي في مجموع

قوله وجوز الاشعري قال
 العلامة مذهب اكثر اصحاب
 ابن الساجب الاشعري جواز التكليف
 بالمتنوع لذاته وقول صاحب
 المواقف ان النزاع في كونه
 من مقتضى كونه بالتخييل به
 سبحانه وحادثة مخالفة
 المسئلة في كتب العلماء
 ولا يستدل الاشعري به
 الى ايسر ما مر يا شيخنا
 المناهدين وما ذكر في شرح
 المختصر في ابطال كون
 التكليف تخيلا باجرام
 بوقوعه ومن قال بوقوعه
 لم يسم مذهب ١٢ مئة
 له حمه الله تعالى

وشارحه المحلى ومنع أكثر المعتزلة و الشيخ ابو حامد الاسفرايينى و انظر الى ابن
 دقيق العيد ليس اى الممتنع الذى ليس ممتنعا لتعلق العلم بغيره ثم قومه
 واختلفوا اى الاشعرية فى وقوعه او وقوع هذا التكليف فمنهم من قال بان
 مطلقا سواء كان ممتنعا لذاته ام لا والنشأ فى الوقوع فيها واختاره الامام
 فى الحصول والثالث التفصيل وهو مختار البيضاوى فى النهاية وسبكي فى
 جمع المجموع وقد تردد النقل عن الشيخ ابى الحسن قال امام الحرمين فى البرهان
 وهذا سور معرفة بهذه فان التكليف كلها عنده بتكليف بالالطاف لا امرين
 احدهما ان الفعل مخلوق الله تعالى فتكليفه بتكليف بفعل غيره والثانى ان قدر
 عنده الاحال بالامثال والتكليف سابق وهذا التخيير لا يستلزم وقوع الممتنع
 لذاته واما الممتنع عادة الذى هو من جنس ما يتعلق به القدرة السخاوة
 لكن من نوع او صنف ما يتعلق به القدرة السخاوة كحمل الجبل فيكون
 التكليف به عندنا اى عند اهل السنة والجماعة عقلا فان العقل لا ينقض
 عن تجويزه خلافا للمعتزلة فانهم لا يجزؤون التكليف به عقلا ولا يجوز
 التكليف به عندنا شىء لفق تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وانما
 عادة ليس فى وسع العبد المكلف فلا يكلفه الله تعالى به ولا جسماء
 معتقدا على صحة التكليف بما علم الله انه لا يقع فذكره ابن الحاجب
 فى المختصر واقره القاضى عصفى فى شرحه بل على وقوعه ايضا كما نص عليه
 الاسنوى فى شرح النهاية والمقتضى انى فى شرح الشرح اذ لو لم يكونا
 الامورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر ونقل الامم عن بعض

الشكوك
 التثوية انه منع جوازه واما التكليف بما امتنع لانقاذ القدرة عليه حال
 فواقع ايضا عند الاشعري بمقتضى الاصل الذي اصله كذا ذكر الاستحسان
 في شرح المنهاج والدليل لنا اى للماتريدية والتحقيقين من الاشاعرة
 على عدم جواز التكليف بالمتنع لو صح التكليف بالمتنع لكان المتنع مطلوبا
 من المكلف لان التكليف بالشيء هو طلب في ذلك الشيء من المكلف الطلب
 اى طلب المتنع من المكلف موقوف على تصور وقوعه اى على ان
 يتصور الطالب وقوع المتنع ووجوده في الخارج من المكلف كما طلب
 اى مثل ما طلب بوصف الامتناع اذا الطلب للشيء هو سبب عدم حصوله
 والذي لا يتصور حصوله ووجوده في الخارج استدعاء حصوله في الخارج حيث
 والا اى وان لم يتصور وقوع المتنع من المكلف بوصف الامتناع لما طلب
 ذلك اى المتنع بل شئ آخر وهو ما يتصور وقوعه كالوجه لذلك المتنع
 وهذا اى طلب شئ آخر غير المتنع على تقدير عدم تصور وقوع المتنع فمثلا
 لبداهته كون طلب ما لم يتصور وقوعه عبثا وتصور وقوعه للحال والمتنع
 من حيث هو محال ومنتع في الخارج باطل بالضرورة فثبت ان
 التكليف بالمنتع باطل وقد يقرر هذا الدليل بان المتنع لا يتصور العقل وجوده
 وكل ما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المتنع لا يطلب اما بيان المقصود
 فلان كل ما يتصور العقل فهو معلوم لان التصور قسم من اقسام العلم وكل معلوم
 فهو متميز بالضرورة وكل متميز فثبت ان التميز صفة جوهرية والصفة لو لم يلد لها من
 موجود والا لزم قيام الموجود بالعدم وهو محال فلو كان المحال متصفا بما

المكان ثابتا لكنه غير ثابت فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان لا يتصور
 العقل وجوده فهو مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال وهذا المقرر قد ذكره
 الامام المسمى واشتاها وهو مراد البيضاوي في المنهاج لنص عليه الاستدلال
 في شرحه ولما كان لقاتل ان يقول انا لا نسلم ان طلب الشيء موقوف على تصور
 وقوع الشيء المطلوب كيفه وانا نعلم بالضرورة ان كان قول القاتل اوجده
 او انت باجتماع التقيضين وفيه طلب لا يتصور وقوعه في الخارج فدفعه
 بقوله وهذا اى توقف التكليف بالشيء والطلب له على تصور وقوعه
 في التكليف الحقيقي لا الصوري والطلب حقيقة لا بحسب الظاهر فقط و
 اما التكليف ^{الطلب} الصوري الذي ليس فيه طلب حقيقة يان ينلفظ الامر
 الطالب بصيغة الامر ويقول الامر الطالب اوجده المحال او انت
 باجتماع التقيضين فما هو اى هذا القول الا كقولك اجتمع التقيضين
 واقع فان الاخبار بحقيقة غير صحيح والمكان التلفظ به صحيحا كذا بهنا الطلب
 حقيقة غير صحيح والمكان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ولا نقول باستحالة هذا التلفظ
 بهذا الدليل وسجل الدفع ان التكليف والطلب على تخمين الاول حقيقة وهو
 عبارة عن قيام معنى الطلب بذات الطالب حقيقة وكون ذلك المعنى متعلقا
 بمطلوبه الذي تصور الطالب بوقوعه سواء عبر الطالب بهذا المعنى بلفظ الامر
 او بامثاله وهذا النحو لا يتصور الا في المطلوب المتصور وقوعه والثاني صور
 وهو عبارة ان ينلفظ الطالب بصيغة الامر بان يقول مثلا اوجده اجتماع
 التقيضين بدون الطلب حقيقة فهذا النحو يتصور في المطلوب الغير المتصور

لا في الصورى بان
 ينلفظ امره في دفع
 لما في القولين بان
 لا نعلم بالضرورة
 ان كان لقاتل ان
 بين الصوريين وهو
 الدفع فانه محال
 ٢١٤
 في المتن
 شك

وقوله وانما قيل في كلام اهل الحق بامتناعه اي بامتناع التكليف
 الصوري بالمتنع لم يدرك كذا في غير اى دليل آخر وهو ان التكليف الصوري
 بالمتنع يحكم بالايقصه الطالب والتكليف لا لا يقصد سعة او نهزل وهو مستحيل
 على الله تعالى المكلف للعبا ولانه لقصد استحليل على الله تعالى وهو منزه
 لو قسم هذا المدرك لستم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله شارة
 الى ان هذا المدرك منقسم بتكليف الله تعالى وذكر نظام المنة والدين في اشرح
 وفي النسبة التي وصلت الى هذا المبر وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
 ربما بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعين الفاضل ميزاجا كان شارة
 شرح المختصر ابحاث ختمت على هذه المسالك اى على القول بعدم
 التكليف بالمتنع بالشرح في الدليل انشأنا الى ان دفاعها اى اندفع
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب شارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله مرجع محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
 والا ان فصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى شرحا من التفصيل
 فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال
 انما يقتضي ان يكون الطالب لتصور ذلك الشئ ونسب الوجود اليه فيقتضي
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي في المحال
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

قوله بامتناعه اي بامتناع التكليف
 الصوري بالمتنع لم يدرك كذا في غير اى دليل آخر وهو ان التكليف الصوري
 بالمتنع يحكم بالايقصه الطالب والتكليف لا لا يقصد سعة او نهزل وهو مستحيل
 على الله تعالى المكلف للعبا ولانه لقصد استحليل على الله تعالى وهو منزه
 لو قسم هذا المدرك لستم امتناع التكليف الصوري فتدبر لعله شارة
 الى ان هذا المدرك منقسم بتكليف الله تعالى وذكر نظام المنة والدين في اشرح
 وفي النسبة التي وصلت الى هذا المبر وانما قيل كلمة ان وما الكافة والظاهر
 ربما بكلمة رب وما الكافة وبعض الفضلاء يعين الفاضل ميزاجا كان شارة
 شرح المختصر ابحاث ختمت على هذه المسالك اى على القول بعدم
 التكليف بالمتنع بالشرح في الدليل انشأنا الى ان دفاعها اى اندفع
 هذه الابحاث اجمالا في تقرير الدليل ففي قوله موقوف على تصور وقوعه
 كما طلب شارة الى اندفاع البحث الاول والثاني وفي قوله مرجع محال
 اشارة الى اندفاع الثالث وفي قوله تصور وقوع المحال باطل اشارة
 الى اندفاع الرابع وفي قوله في الخارج اشارة الى اندفاع الخامس
 والا ان فصل اندفاع هذه الابحاث تفصيلا كما اى شرحا من التفصيل
 فقال ذلك البعض من الفضلاء اولا في البحث ان التكليف بالمحال
 انما يقتضي ان يكون الطالب لتصور ذلك الشئ ونسب الوجود اليه فيقتضي
 انتساب الوجود اليه واما انه لا بد ان يتصور ذلك المركب التقييدي في المحال
 الموجود او وجود المحال فغير لازم وبالكلمة ان تصور وجود المحال

غيره كانه للتحليل بالتحال والطلب له فكيف يسلم منه عار التحليل
والطلب له لتصور وقوع المحال اقول في دفع البحث الاول ذلك
امى قول بعض الفضلاء ان تصور وجود المحال غير لازم مكابرة اذا لم
لطلب الا استدعاء حصوله امى حصول المطلوب واستدعاء حصول
الشي لا يمكن بدون تصور حصوله واذا كان المطلوب محال فلا بد من تصور
المحال والحصول والوجود مترادفان فيلزم لطلب المحال تصور وجود
المحال وقال ذلك البعض من الفضلاء ثانيا في البحث ان اللازم منه
امى من الدليل الذى اقيم على عدم تصور وقوع المحال على تقدير تمامه عدم
تصور محال متصفة بالوجود ولا يتبقى لتصوره امى تصور المحال بوجه ما
وكذا امى التصور بوجه ما كاف في الطلب اقول في دفع البحث
الثانى علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة لا علم ذى الوجه كذلك
اذا علم حقيقة وبالذات الا بالكنه فكان المطلوب في العلم بالوجه
هو الوجه لا ذو الوجه لان المطلوب ليس الا يستدعيه الطالب الاستدعاء
انما يتعلق بما هو المعلوم والمعلوم حقيقة في العلم بالوجه هو الوجه وقد فرض
انه امى المطلوب عمية امى غير الوجه كيف لا يكون المطلوب غير الوجه
والحال انما هو ذو الوجه لا الوجه والمطلوب هو المحال وقال
ذلك البعض من الفضلاء ثالثا ولو سلم ان التكلف بالمحال لا بد له
من تصور وجود المحال فنقول تصور المحال الموجود ويتصور على وجهين احدهما
ان يتصور مفهومه هو محال متصف في نفس الامر بالوجود الخارجى وهذا محال

[illegible]

أولاً لا يمكن لنا تصور مفهوم هو محال وموجود في الخارج وذلك مثل ان يتصور
 اربعة كانت في الواقع فزاد ثمانية ان يتصور مهنة المحال ويصفه العقل بصفة
 الوجود وسواء انصف به في الواقع ام لا وذلك غير محال يعني ان تصور العقل
 ما هيته المحال حال كونها متصفة بالوجود سواء انصفت المهنة
 بالوجود في الواقع ام لا تنصف بالوجود في الواقع ليس بمحال وليس
 لتصور الشيء على خلاف حقيقة مثلاً يمكن تصور مهنة الاربعة واعتبار انصافه
 بالفردية واللازم في طلب المحال هو تصور موجوده على الفرض الثاني دون
 أو معناه اوجد المحال فان تصور هذا المركب الانشائي لا يتوقف على تصو
 مهنة المحال متصفة في الواقع بالوجود بل على تصور مهنة المحال معتبرة
 مع الوجود منسوباً اليه الوجود وذلك غير محال كتصور الاربعة منسوباً اليه الفردية
 أولاً شك انه يمكن انتساب الفردية الى الاربعة نعم لا يمكن ان يتصور شيء هو اربعة
 كانت في الواقع اقول في دفع البحث الثالث ان اراد من عدم استحالة
 تصور وجود المحال ان تصور وجود المحال مع العلم باستحالة غير مستحيل فهو
 ضروري البطلان وان اراد ان تصور وجود المحال مع الغفلة عن استحالة
 فلا بحث عنه أولاً كلامنا مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود
 ان المحال من حيث انه امي ان المحال معلوم الاستحالة لا يتصور
 وجوده امي وجود المحال ايضاً بحيث اوقعه المكلف في الخارج
 فان الكلام في الطلب الحقيقي لا التصوري والطلب الحقيقي للمحال
 لا يكون الا بتصور وجود المحال ايضاً مع العلم بكونه مستحيلاً وقال ذلك

البعض من الفضلاء راجعاً في البحث ان في صورة التكليف بالمكن مثلاً
 ان يقول الامر صل في الامر بالصلوة لم يتصورها أي لم يتصور
 الصلوة متصفة بالوجود الخارجي في الواقع اذ لم يتواجد الصلوة
 بعد أي حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور
 الا الصلوة المعبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منشوباً اليها وذلك ظاهر
 فذلك في صورة التكليف بالتحال اقول في دفع البحث الرابع لا بد للمكلف
 المكلف بالكلية ان يتصور حين الطلب التكليف وقوله المطلوب اعم من ان
 يكون في الحال او في المستقبل وتصورها أي تصور الصورة متصفة بالوجود
 الخارجي حين الطلب للصلوة والتكليف به عليه ما سبق في المستقبل
 لان ما هيتهما أي ما هيته الصلوة لا تنافي ثبوتها أي ثبوت الصلوة
 لا يمكن فلا استحالة في تصورها كذلك وقال ذلك البعض من الفضلاء
 خامساً في البحث ان في مثل قولنا وجود النقيضين محال لا بد
 في التصديق به من تصور موضوعه لانه قضية موجبة والقضية الموجبة تستلزم
 تصور الموضوع وثبوت الموضوع فيه وجوداً لنقيضين مثلاً فهو ليس بـ
 تصور المحال مثبتاً أي من حيث الثبوت والثبوت والوقوع واحد
 وتصور المحال بينهما مع العلم باستحالة حكم عليه بانه محال فلو كان تصور
 وقوع المحال مع العلم باستحالة اقول الحكم فيه أي في قولنا وجود النقيضين
 محال مثلاً على الطبيعة والمفهوم باعتبار القرينة لان كل حكم ثابت
 للأفراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة والطبيعة ممكنة متصورة موجودة في الله

بطل العلم لعدم الوقوع يفيد ابي يظهر ان الواقع في الخارج عدا
 الوقوع اى عدم وقوع الفعل المأمور به من المكلف ولا يلزم من العلم بعدم
 الوقوع من العاصي المكلف امتناع الوقوع من العاصي المكلف حتى لا يتصور الوقوع
 منه فان العلم تابع للمعلوم وليس سببا له اى للمعلوم حتى يجب
 عدم الوقوع فان السبب يجب وجوده عند وجود سبب فيلزم منه امتناع
 الوقوع الذي هو مقابل عدم الوقوع فالمعلوم وهو عدم الوقوع بما
 كما هو ممكن لا يجب بالعلم فيجانبه المقابل اى الوقوع ايضا ممكن لا يمنع العلم
 مقابلة وما قيل في حاشية شرح المختصر للفاضل ميرزا جان انه يلزم
 من جواز الفعل المأمور به من العاصي المكلف جواز الجهل على الله تعالى
 وهو محال فممنوع فان العلم حاله عن الواقع المحقق وهو بهما عدم
 الوقوع لا عن الواقع المقدر وجواز الفعل والنكاح وقومه انما يوجب جواز
 الوقوع المقدر دون الوقوع المحقق فلا يلزم من جواز الفعل جواز الجهل
 وايضا لا يدعى استدلال المجوزين للتكليف بالمتنع ان يكون كل
 تكليف تكليفا بالحالة مع انه لم يقل به احد لوجوب تعاق العلم باحده
 النقيضين من الوقوع وعدم الوقوع وخلاف العلم بحال للزوم
 فهو اى احد النقيضين اما واجب ان تعاق العلم بالوقوع او بمتنع
 ان تعاق العلم بعدم الوقوع ولا شئ منهما اى من الواجب والمتنع
 بمقدور العبد وما هو ليس بمتدور للعبد فوقه منه استحيل فيكون كل تكليف
 تكليفا بالحال واعلم ان ابا الحسن الاشعري ذهب الى ان القدر

قوله وليس سببا له
 انه لا يقال ليس من عدم المتدور
 بل العلم تابع لانه سبب
 سبب احد الطرفين واجب
 يجب وجوده عند وجود
 سببه فيمتنع فيمتنع لان
 نقل قد يشترط ان لا يقع
 م م م
 والى القول بالمتنع
 تصور الوقوع منه والى
 لانه ضرورة لا يشترط وجوب
 انقضاء الضرورة والاشتراط
 لانها في الاكثار التام
 لانه امتناع بالغيرية
 مستحيل
 الله تعالى

مع الفعل لا قبله وذهب ايضا الى ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
فالزوم من الزم الاشاعة التابعون لابي الحسن الاشعري عليه
السلام الى الحسن الاشعري بتكليف المحال والافضل لم يصير به كما انص
الفاضي عنده في شرح المختصر وغير واحد من الاصوليين وقال السبكي
وقد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على
اصلا وتكليف المحال لا يقدر عليه المكلف صحيح وجائز اما الالزام من الاول
فلان العبد غير مكلف حال الفعل اذ التكليف يستدعي عار الفعل واستدعاء
انما يكون قبل الفعل فالتكليف قبل الفعل واذا كانت القدرة مع الفعل
حال التكليف عاجزا غير قادر قصار الفعل غير مقدور وتحميلا بالنسبة الى
المكلف واما الالزام من الثاني فلان الافعال اذ كانت مخلوقة لله تعالى
لم تكن مقدورة للعبد فاستحالت منه ثم الاشاعة لم يكتفوا على الالزام
على ابي الحسن الاشعري بل هم التزموا ايضا وترقوا من الزامه الى التزم
ولحق انه اى الالزام ليس بآلزام اما عدم اللزوم من الاول اى من
ذبابه الى ان لا قدرة الا مع الفعل فلان القدرة انما تجب في زمان
الايقاع اى ايقاع الفعل حتى يمتنع الامتناع في زمان التكليف
والتكليف بالمحال انما يلزم لوكلف بما ليس بمقدور مطلقا لا حال التكليف
ولا حال ايقاع الفعل ومن كون القدرة مع الفعل لا يلزم انما التكليف
بما ليس بمقدور حال التكليف لا التكليف بما ليس بمقدور مطلقا واما عدم
اللزوم من الثاني فلان التكليف عند اى عند الاشعري لا يتحقق

قولك على التفسير آه صحت
 فغير واحد انه لم يفسر في الكلام
 مجازا التلخيص بالمتبع في
 كمن قال العلامة في شرح
 شيخنا ابو الحسن الاشعري
 في احدى قولك في الجواز
 وقال السبكي في الجواز
 في كتاب الجواز بان
 العاقل الذي لا يقدر على
 شي اصله في الخلق
 الذي لا يقدر عليه الخلق
 صحيح جاز هذا
 لا حجة الله اوجا

لا يابى الكسب وهو فعل مقدر للعبد لا بالاجبار الذي ليس بمقدور للعبد
 فلا يلزم التكليف بالمال بالنسبة الى المكلف لان الاموال مقدورة للعبد من حيث
 الكسب وان لم تكن مقدورة من حيث الاحتياج والتكليف باعتبار الكسب لا باعتبار
 وفيه اى وفي الكسب كلام في علم الكلام لا يطول بذكره لكن ينبغي ان
 يعلم ان الاشعري لا يخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان كسب الصفا
 عنده من الله تعالى وللعبد قدرة متوهمه فقط لا دخل لها في شيء من الافعال
 والمجوزون للتكليف بالمتنوع قالوا في الاستدلال ثانيا لو لم يجر التكليف
 بالمتنوع لم يقع التكليف بالمتنوع وقد وقع التكليف بالمتنوع فان الله تعالى كلف
 ابا جهل بالايمان وهو التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
 وسلم ومثله اى ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم انه اى ان ابا جهل لا يصدق
 اى النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى في امثال ابي جهل ان الذين كفروا
 سوار عليهم انذرهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلفه اى كلف الله تعالى
 ابا جهل بان يصدق اى يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان
 لا يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
 ايضا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اى التصديق بعدم التصديق
 انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعدم
 ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق لم يزل
 لعدم التصديق والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق
 بعدم التصديق وهو تكليف بجميع المقتضيين وجميع المقتضيين ممتنع بالذات

ابا جهل لا يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم في ان
 لا يصدق اى لا يصدق ابو جهل النبي صلى الله عليه وسلم لان عدم التصديق
 ايضا ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وهو اى التصديق بعدم التصديق
 انما يكون بانتفاء التصديق من ابي جهل اذ لو كان التصديق لعدم
 ابو جهل التصديق وصدق به فكيف يصدق بعدمه فاذن التصديق لم يزل
 لعدم التصديق والتكليف بالشئ تكليف بلوازمه فالتكليف بالتصديق
 بعدم التصديق وهو تكليف بجميع المقتضيين وجميع المقتضيين ممتنع بالذات

كذا في شرح التلخيص
 شرح التلخيص
 شرح التلخيص

فصح التكليف بالمتنع بالذات وقد قرر هذا الدليل الاسنوي في شرح المنهاج
والا امام في الحصول وغيرهما في غيرهما ان ابا جيل قد امر بالايان بكل ما انزل الله
لتعالى ايحى بالتصديق به ومنه امي وعما انزل الله تعالى انه لا يؤمن من فقد صا
ابو جيل ما موربان ليصدق في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا
لم يؤمن فصار مكلفا بانه يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك جمع بين التقيضين
وليعلم ان الامام لما قرر هذا الدليل في الحصول والمنتهى قال انه مكلف بجمع
بين الصديق والتاج الاموي في الحاصل والبيضا في المنهاج جملا بها
تقيضين والسبب في هذا ان صاحب الحاصل وصاحب المنهاج نظر الى الال
وعدمه وهما تقيضان واما الامام فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما
مسياتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف به هو كلف النفس عن الايمان والكلف
فعل وجردى فلا يكون تقيضا للايمان بل صنداله والجواب من الدليل الثاني
ان لا تكليف لابي جيل وامثاله الا بالتصديق في احكام الشريعة المتعلقة
بافعالهم وعلام التصديق اى اخبار عدم تصديق ابي جيل اخبار منه
اى من الله تعالى اليه اى الى النبي صلى الله عليه وسلم بحالهم ليس من الاحكام
المتعلقة بافعالهم فكون الى جيل مثلا مكلفا بتصديق عدم التصديق ممنوع
ولما كان يريد ان اخبار الله تعالى واقع البتة والالزم كذب الله تعالى
فعدم التصديق واجب والتصديق ممنوع فالتكليف به متمنع بالمتنع فاجاب
عنه بقوله تعالى ولا يخرج المحل عن الامكان يعلم او خبر كما نص عليه
ابن الحاجب في المختصر وقره القاضي عصفه في شرحه ولهذا قال الاسنوي

في شرح المنهاج والصلوات قال المصنف رحمه الله تعالى ان هذا من باب التكليف بالبر
 وغيره وذلك ان الله تعالى لما اخبر عبده بالايمن استحال اليه لان خبر الله تعالى صادق قطعا فلو لم يوجب
 الخلف في خبره تعالى وهو حال فاذا امر بالايمن استحالة هذه فقه امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحيلا
 لغيره كما قلنا في من علم الله تعالى انه لا يؤمن من بيننا بلطمان فعمل من لا امتناع مثل سيدنا
 محمد صلى الله عليه وسلم عقلا للاخبار الدالة على الله تعالى لا يتحقق بغيره نبييا وبغيره خاتم النبيين
 وجه البطلان ان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ممكن مثل الممكن ممكن كما يشعر به قولهم ان
 اتفاقا في الشيء قاور على مثله كما في شرح المواقف وغيره من الكتب الكافية
 فلا بد ان يكون مشله ممكنا والممكن لا يخرج عن الامكان بعلم او خبر وقد
 النزاع في هذا في عصرنا وكتب فيه رسائل لكن جابر الحق وزهني الباطل ان
 الباطل كان زهوقا وما قيل في شرح المختصر وغيره ما حاصله ان اجعل
 مثلا لو علم باخبار الله تعالى انه لا يؤمن لسقط منه آ من ابي جيل التكليف
 بالايمن بالاتفاق كما ذكر التفتازاني في شرح الشرح لان فائدة التكليف
 الابتلاء بالعزم على الفعل وتركه لشيء او يعاقب بذلك واذا علم ان الفعل
 لا يصدر عنه البتة لتعلق اخبار الله تعالى بعبدته وان لم يخرج بذلك عن
 حد الامكان لم يثبت منه العزم عليه كذا قرر القزاعي والابهرى في حاشيته
 شرح المختصر مصنفه فان الانسان لم يترك سلاى اى مهملا
 غير مكلف في حال اوله العقل وتمكن من الفعل وكيف يسقط التكليف
 بعلمه وعلمه تعالى لا يمنع من المقدورية والتكليف وليس علمه اولى من علمه
 فاما الم يمكن علمه تعالى ما فيها من المقدورية والتكليف فاجابه بما في علمه وعلم

قوله ممنوع كيف
 يسقط فان علمه
 تعالى اولى من علمه
 من المقدورية
 والتكليف فاجابه
 بما في علمه وعلمه
 به اولى بان يكون
 لا فائدة في
 منعه

المكلف به اولى بان لا يكون ما نفا من المقدورية والتكليف قيل في حاشية
 شرح المختصر لمرزاجان موافقا لما في التخصيل وشرح المواقف في الجواب
 عن الدليل الثاني انه اى ان ابا جهل مثلا مكلف بالتصديق بالجميع
 اى بجميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
 على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما ليستلزم عدم
 التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
 سبيل التفصيل والتعيين وتخييل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
 خبره محذوفا اى اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
 في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا منه اى من ابي جهل
 لان الاجمال لا يدخل ما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على
 التفصيل فليس اجمالا وان كان منطبقا على التفصيل فالصدق بالجميع
 محال لانه اى الشان في حقيقة حينئذ التصديق بعدم التصديق
 منه اى من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد ذكر
 انما اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل
 فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اولا لا يتضح حق الموضوع فان لم يكن
 قد كان منع استدلالهم التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديق الاستدلال
 عليه اخذوا الاستدلال من غير بيان فلا وضع ان يقال ان التكليف
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

اى جميع ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم من الاحكام والاخبار اجمالا اى
 على سبيل الاجمال بان يعتقد ان كل ما جاز به النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق
 من غير تفصيل والتصديق بعدم التصديق انما ليستلزم عدم
 التصديق اذا كان التكليف على ابي جهل بالتصديق بالجميع تفصيلا اى على
 سبيل التفصيل والتعيين وتخييل ان يكون مرجع ضمير كان ابا جهل ويكون
 خبره محذوفا اى اذا كان ابو جهل مكلفا بالتصديق بالجميع تفصيلا اقول
 في دفع ما قيل التصديق بالجميع اجمالا منه اى من ابي جهل
 لان الاجمال لا يدخل ما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن منطبقا على
 التفصيل فليس اجمالا وان كان منطبقا على التفصيل فالصدق بالجميع
 محال لانه اى الشان في حقيقة حينئذ التصديق بعدم التصديق
 منه اى من ابي جهل ولو اجمالا وهو يستلزم عدم التصديق وقد ذكر
 انما اى الشان لا تصديق بعدم التصديق منه اى من ابي جهل
 فانه يستلزم عدم التصديق فتدبر اولا لا يتضح حق الموضوع فان لم يكن
 قد كان منع استدلالهم التصديق بعدم التصديق اجمالا لعدم تصديق الاستدلال
 عليه اخذوا الاستدلال من غير بيان فلا وضع ان يقال ان التكليف
 انما هو بالتصديق المطابق للواقع والتصديق الاجمالي بجميع ما جاز به

لا يكون مطابقا اذا لم يوجد من ابي جيل التصديق ولو اجمالا ولا كان دبا
 فالنصديق الاجمالي ايضا ملزوم لعدم التصديق ولو اجمالا ولا ملزوم
 متمنع بالذات **مسئلة** الكافر مرتدا كان او غيره كما هو الظاهر
 وذكر الامام في الحصول في اشارة الاستدلال باليقين ان الخلاف في
 غير المرتد ونقل القرافي وغيره عن المخلص القاضي عبد الوهاب حكايته اجاب
 اختلاف فيه ايضا مكلف بالقدوع كالصلاة والصوم عند الشك
 نقل الامام في الحصول عن اكثر الشافعية واكثر المعتزلة وقال امام الحرمين
 في البرهان انه ظاهر مذهبي الشافعي ونص على اقتباره النووي في شرح
 صحيح مسلم ثم قال بهذا قول المحدثين والاكثرين وقال التاج اسبكي في جميع
 الصحيح وقوله وقال ابن الساجي في المختصر الطاهر الوقوع وذكر ابن نجيم
 في شرح المنار انه مذهب سبب العراقيين من الشافعية وهو المختار خلافا للمعتزلة
 يعني جمهورهم واكثرهم كما ذكر الاسنوي في شرح المنهاج والتاج اسبكي في
 جميع المجموع وهو مذهب الاسنوي من الشافعية قال الامام في الحصول في التاج
 عصفري في شرح المختصر والتاج اسبكي في جميع المجموع وابن امير الحاج في التفسير
 هو ابو حامد وقال الامام في المختص هو ابو اسحق وذكر صاحب التفسير انه
 عزى الى خويزمندا من المالكية وقيل في الساجي والمنهاج على عكس ما
 الحصول خلافا للمعتزلة ايضا وسمى ابن امير الحاج في التفسير عبد الجبار
 وابا ماشم منهم وقيل الكافر مكلف بالنهي فقط كالنهي بالزنا وبالنقل
 لا بالامر واما تكليف الكافر بالعقوبات كالقصاص والسودو والمعاملة

قوله خلافا للمعتزلة
 ان الخلاف بيني على ان ديانة
 واعقاده رافقة للقرص في
 ان خطاب الشرع عند الشك
 رافقة للقرص والخطاب في
 حكم التي يحكي اليقين عند
 بيقه اقول لا وجه ان يقال
 م م
 انه ينبغي على ان التكليف بالقرص
 بل هو مطلق لا يجب
 على المسلم فليس يقع الاحتياج
 او تشديد حصول الايمان في
 في الزكوة فكذا يجب الايمان في
 وان كان التكليف بالقرص
 مطلقا لكن التكليف بالقرص
 كما هو بعد حصوله فان شرط
 وجوبه بل وجوبه
 فان شرطه

مسئلة
 الكافر

دون الادارة من قبل محمد في المرسوم والدليل للنفا في تكليف الكافر بالفروع او لا انه
تكليف الكافر بالفروع لو صح تكليف الكافر بالفروع لصحت تلك الفروع منه
من الكافر اذا ادى لموافقة الاخر اى افضة هذا الادارة ما امر الله تعالى بموافقة الامر
بهي الصحة واللازم اى صحة تلك الفروع من الكافر اذا ادى باطل اتفاقا بين النفا في
والمتثبت كما نص عليه القاضى عضد في شرح المختصر والتفتا في
في شرح الشرح قلنا في جواب دليل النفا انه منقوض بالحنب
فانه مكلف بالصلاة والدليل يجرى فيه بان يقال لو صح تكليف الحنب
بالصلاة لصحت الصلاة منه واللازم باطل فان صلاة الحنب
في حالة السجدة ليست بصحيحة والحل انها اى صحة تلك الفروع بالشروط
وهو الايمان كالمحدث فان صحة صلاته بالشروط وهو الطهارة حاصله
انه لا يلزم من صحة التكليف حال الكفر الصحة حينئذ اذ ليس الاثنان بالمتحققين
مطلقا هو الصحة بل الصحة انما هو الاثنان بالمتحققين على وجه كان مأمورا به
من هذا الوجه والاثنان بالمكلف به لا يوجب ان يكون على مقتضى امر الشارع
بجواز فوات شرط الا ترى ان المحدث مكلف بالصلاة حين المحدث ولا
الصلاة منه حين المحدث فليس المراد انه مأمور بالفعل حاله كونه نعم نصح
بان يؤمن ويفعلها كما يجب والمحدث فان زمن الكفر ظرف للتكليف لا لبقاء
بان مكلف في زمن الكفر بالايقاع وذلك بان يسلم ويوقع والكفر مانع عن
الايقاع وهو قادر على ازالة المنع والدليل للنفا في ثانيا لو صح تكليف
الكافر بالفروع لا يمكن الا متثال بالفروع لان الامكان شرط للتكليف

فلا ينفك عنه والامتنال في الكافر ليس بممكن لان امكان الامتنال اما ان يكون
 حال الكفر او بعد الكفر اذا اسلم وفي الكفر لا يمكن الامتنال لان النية
 في الامتنال لا بد منها ونية الكافر غير معتبرة وكذا ذكر الاسنوي في شرح المشي
 لان ثمة الامتنال استحقيق الثواب ولا يشاب الكافر على فعله في حال الكفر
 بالاتفاق وكذلك بعد اى بعد الكفر ايضا لا يمكن الامتنال لان الكافر
 اذا اسلم لا يطلب عنه اى كان واجبا عليه لان الاسلام يقطع ما قبله
 من الذنوب واجبايات فقط الامر عنه والامتنال فرع الامر قلنا في
 جواب هذا الدليل باننا لا نسلم ان الامتنال حال الكفر لا يمكن بل هو ممكن
 حين الكفر بان يسلم ويصلي مثلا كما يحدث واجنب لان الكفر الذي لا جملة
 امتناع الامتنال ليس بضروري للكافر فيمكن ارتفاع الكفر في زمان الكفر
 فكيف امتناع الامتنال التابع له وان لم يمكن الامتنال بشرط الكفر
 اى مع كفر الكافر وذلك ضرورة وصفيته اى ضرورة بشرط وصف الموضوع
 لانه يرجع الى قولنا الكافر لا يمتثل بالضرورة بشرط كونه كافرا والضرر سر
 الشريعة اى الضرورة بشرط وصف الموضوع كضرورة سلب الامتنال
 بشرط الكفر لا ينافي لامكان الذاتي اى الامكان بالنظر الى ذات الموضوع
 كما يمكن ايجاب الامتنال حين الكفر بالنظر الى ذات الكافر بان يزيل الكفر
 وحصل شرط الامتنال وهو الايمان وينتقض الدليل بالايمان فان
 الكافر مكلف به بالاتفاق مع ان مقدمات هذا الدليل تنفي التكليف بالايمان
 ايضا بان يقال لو صح تكليف الكافر بالايمان لا يمكن الامتنال بل لا يمكن الامتنال

في الكفر والايذاء اجتماع التفتيشين واجد الكفر لا طلب لان الطلب بعد الحصول
 بتحصيل المحصل والدليل للنفا في ثالثا نوضح تكليف الكافر بالفروع كانت
 الفروع مطلوبة من الكافر لان التكليف طلب الفعل ولو كانت مطلوبة لوجب
 القضاء اي قضاء الفروع على الكافر بعد الكفر حال الاسلام لان تحصيل المطلوب
 لا يمكن الا بالاداء او القضاء ولم يكن الاداء لعدم صحتها حال الكفر فتعين القضاء
 ولا يجب القضاء على الكافر بعد الاسلام اتفاقا بين النفا في المثبت قلنا
 في الجواب عن هذا الدليل الملاذفة بين صحة تكليف الكافر وجوب القضاء كذلك
 بين كونها مطلوبة وجوب القضاء ممنوعة فان الاسلام يلجأ الى قطع
 ما كان قبله من الخطايا والذنوب فهو اي الاسلام كانه قضاء عن
 الكل اي كل نافات من الكافر قبل الاسلام فانه كما تفرغ الذمة بالقضاء
 عند عدم الاداء كذلك تفرغ ذمة الكافر بالاسلام والاسلام قادر على فعل
 المعصيات فلا حاجة للقضاء او قلنا انه اي القضاء باجره عليه غير الاداء
 والامر المجدي لم يوجد في حق الكافر فلم يجب بالقضاء عليه فوجب القضاء على
 الكافر ليس بالايذاء لضعفه تكليفه والدليل للمثبت الايات الموعدة بسبب
 ترك الفروع منها قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله تعالى
 والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله ايضا علف العذاب وقوله تعالى
 فلا صدق ولا صلى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
 ولم نك نطعم المسكين اي لم نؤد الزكاة فلم يكونوا مكلفين بالفروع
 لما وعدهم الله على تركها والايات الآمرة بالعبادة قلنا ولهم منها قوله

يا ايها الناس اعبدوا ربكم فان لفظ الناس عام للكفار والمؤمنين
 ومنها قوله تعالى والله على الناس حج البيت الى غير ذلك كقوله
 تعالى واثقفوا ثيابكم بالاناء بعد ما حاربتم البيوت وما امروا
 الا بعبادة المخلصين له الدين خفافا ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكاة و
 ذلك بين القيمة وقوله تعالى ولو طافوا قال لقومه ان اتون الفاحشة
 ما سيقم بها من احد من العالمين وقوله تعالى الى مدبرين احاسمهم شيئا
 قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقد جئناكم به بينة من ربكم فادفوا
 الكيل والميزان والكفر لا يصلح ان يكون ما لنا من خولهم لانهم مشككون من
 ازالته بالايمان وبهذه الطريق يقال المحدث ما مور بالصلوة فنثبت ان
 المقتضى للتكليف قائم والمنافع مفقود فوجب القول بتكليفهم علما بالمقتضى
 السلام عن المعارض فنثبت انهم مكلفون ببعض الاداء وبعض النواهي
 فكذا البواقي اما قياسا اولانه لا قائل بالفرق والتاويل في الكل
 اسي في كل الآيات مثلا ان يقال لم تك من المصلين ولم تك تطعم المسكين
 كناية عن نفى الاسلام نفيا للشئ بنفى لوازمه والمراد من العبادة الايمان
 والمعرفة ولفظ الناس مخصوص بالمسلمين المراد باقامة الصلوة والزكاة
 اعتقادا وحبها او اراد بعد حصول الشرط وهو الايمان كالاستطاعة في الحج
 وغير ذلك من التاويلات في بواقي الآيات بعيد لانه صرف عن الظاهر بدون
 ضرورة واعية اليه وذكر الامام في المحصول في قوله تعالى قالوا لم تك من المصلين
 الآية مباحث كثيرة منها ان هذا التعليل كناية عن قول الكفار فلا يكون حجتم

قوله تعالى يا ايها
 الناس اعبدوا ربكم
 من علم ان
 الناس لا ينفكون
 عن العبادة
 ولا يتركونها
 الا في حال
 الضرورة
 فلو كان
 الكفر
 ينافي
 العبادة
 لكان
 الكفار
 خارجين
 عن
 التكليف

واجاب بان ذلك يجب ان يكون صدقاً لانه لو كان كذباً لبين كذبهم مع ان
 تعالى ما بين كذبهم **مسئلة** لا تخليف الا بالفعل لا بالعدم
 قاله اكثر المتكلمين خلافاً لكثير من المعتزلة منهم ابو هاشم فانهم قالوا
 بالتخليف بنفي الفعل ايضاً كما في النهي نص عليه ابن الحاجب في المختصر
 وقره القاضي عضد في شرحه وابن امير الحاج في التقرير وغيرهم في غير ما
 وهو اى الفعل في النهي كلف النفس اى انتهاء ما عن الفعل النهي عنه
 قاله التاج السبكي في جمع الجوامع وفاقا لوالده الثقة السبكي وابن الحاجب
 في المختصر وقره القاضي عضد في شرحه وقيل الفعل هو فعل الضد كما
 نص عليه البيضاوي في المنهاج وقره الاسنوي في شرحه حيث قال
 المطلوب بالنهي هو الذي تخلق النهي به انا هو فعل ضد المنهي عنه فاذا قلنا
 لا تتحرك معناه سكن وعند ابى هاشم والغزالي هو ان لا يفعل وهو عدم الحركة
 في هذا المثال انتهى يعني عند ابى هاشم والغزالي المكلف به في النهي الاستقار وعدم
 الفعل لا الفعل وذكر المحلى في شرح جمع الجوامع فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب
 منه على الاول الانتهاء عن التحرك اى جعل الفعل ضده وعلى الثاني في فعل
 ضده يعني السكون وعلى الثالث استقار التحرك ولما كان النزاع يرجح
 ان عدم هل يصح لتخلق التخليف ام لا وكان مبناه ان عدم مقدور ام
 اراد ان يبين هذا المعنى بحيث تنكشف المسئلة انكشفاً تاماً فقال لا انداع
 لاحد في عدم الفعل لعدم المشيئة او علة وجود الفعل هي المشيئة فعدم
 المشيئة علة لعدم الفعل فان علة عدمه علة وجوده **المسئلة**

قد كلف النفس
 وما في التقرير ان
 كون الفعل في النهي
 كذا يستلزم سبق
 الداعية فلا تخليف
 قبلها بخلافه
 نظر لان العزم
 ٢٣٣
 من غير الكراهة
 في عدمه
 يتحرك

فقد علم بعدم كونه واجباً على النفس
 عند لم يلجسب نفس
 استجابية ولا في النفس
 من كونه النفس
 من كونه النفس
 من كونه النفس

من علل الوجود وفعدمها يكون علة لعدم الوجود وهذا لعدم لا يصح ان يكون
 من طائفة التكليف والثواب فلا نزاع فيه قبل النزاع في عدم الفعل المشيئة
 وهو اى هذا لعدم الذى يتحقق به الامتناع فى النهى ويترتب
 عليه اى على هذا الامتناع الثواب فحق نقول ان عدم ليس محل التكليف
 لانه لا تتحقق به اى بعدم المشيئة بالذات لانها اى المشيئة تقتضى
 المشيئة اى كون متعلقها شيئاً وجودياً وعدمه من حيث هو هو
 اى عدم لا شئ محض فلا يستلزم اليه اى الى عدم لا بتعلقها
 اى المشيئة بما هو وسيلة اليه اى الى عدم وهو اى الوسيلة
 الكف عنه اى كف النفس عن الفعل والعزم على الترك ومحل
 التكليف لا يكون الا ما يتعلق به المشيئة بالذات وهو اى كون الوسيلة التى
 هى الكف متعلق المشيئة معنى مقدر ورؤية عدم وهو ايضا معنى
 ان اشدها اى المقدورية الاستمرار لعدم فان يستمرار الكف الذى
 هو الوسيلة يستمر لعدم لانه لو لم يستمر الكف لم يستمر لعدم والا اى ان
 لم يكن المعنى بافكر فلا تصح مقدورية عدم واستمراره بالقدره لان عدم
 من المازل بانتفاء علة الوجود فالعدم اصل ثابت قبل القدرة غير
 داخل تحت القدرة فلا معنى لمقدورية عدم واستمراره اى استمرار
 عدم باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدره اذ ما يتحقق بعلة
 لا يتحقق باخرى فيكون الاستمرار اثر الاستمرار عدم علة الوجود لا اثر المقدرة
 فلا معنى لقولهم اثر المقدورية استمرار عدم ولهذا اى لاجل ان عدم يكون

فان قيل ان كان الكف
 ترتب العقاب كما يحل عليه لا على
 من فعل الزنا اذ ليس له
 ان يسلوب واحد ولا عقاب
 مطلوبه ١٢ منه رحمة
 قوله لا باقتداره
 يقال فى دفع الاحتجاج بان
 كان معذوراً واستمر
 قبل القدرة فلا يكون
 القدرة المتأخرة من ان
 استمراره اذ يمكن ان لا يفيض
 ذلك لانه كما ان العدم لا
 بعدم علة الوجود ذلك استمرار
 باستمرار عدم علة الوجود اذ
 مستلماً بعلة كان ضرورياً
 لعلة اثره على استمراره ان عدم
 على ارادة عدم وقدرته

على ارادة الوجود
 بان المراد من ارادة
 ارادة الكف المستمرة
 مستمرة
 مستمرة
 مستمرة

الا بانتفاء مشيئة الوجود والمشيئة انما يتعلق بالكلف عرفوها اسي عرفوا القدرة
 بان شاء فعل وان شاء ترك اسي كلف ففزعوا الترك الذي هو
 الفعل على المشيئة دون ان يعرفوا بان شاء فعل وان شاء ترك
 فلم يفرعوا العدم على المشيئة او عرفوا بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
 ففزعوا العدم على عدم المشيئة قال القاضي عصبه في شرح المحقق في كيفية في
 طرفا النفي اثر انه لم يشاء فلم يفعل انتهى قال التفتازاني في شرح الشرح
 جامعنا انما لا نفس القادر بالذم ان شاء فعل وان شاء ترك وان لم يشاء
 لم يفعل فيدخل في المقدور عدم الفعل اذا ترتب على عدم المشيئة وكان
 الفعل مما يصح ترتبه على المشيئة ويخرج العدميات التي ليست كذلك انتهى
 وقال الفاضل ميرزا حبان في حاشيته شرح المحقق اقول فيه بحث اما اولاً
 فلان كلامه رحمه الله مشعر بان ترك الفعل مما لم يتعلق به المشيئة وليس كذلك
 بل عدم الفعل قد ترتب على ارادة العدم وقد ترتب على عدم ارادة الوجود على
 ما هو مصرح في الكتب الكلامية واما ثانياً فلان تفسير القادر بما ذكره تفسير
 منسوب الى الفلاسفة وليس مرضياً عند المتكلمين والاصوليين كيف والفلاسفة
 ائتمنوا هذا المعنى لله تعالى وقد شنع المتكلمون عليهم بان هذا المعنى ليس معنى
 الاختيار ولا ينافي الايجاب فالاصوليين انما ليقال انما لا نفس القادر بالذم
 ان شاء فعل وجوز الفعل وان شاء او لم يشاء فعل عدم الفعل بل
 بالذم يصح منه الفعل بان شاء وفعل وجوده وانهج منه الترك بان شاء
 او لم يشاء لم يفعل شيئاً لانه فعل العدم هذا انتهى وذكر الابرار في حاشيته

شرح المختصر تفسير القول القاضى عند لم يشار فلم يفعل اى لم يشار الفضل
 وشار عدمه فلم يفعل لانه فعل عدمه اذ لا يكفى في كون عدمه اثرا محجورا عنه
 لم يشار فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشار فلم يفعل
 وليس اثر القدرة بالاتفاق فتبين وقال الفاضل ميرزا حسان واما ما قيل
 عليه من انه لا يكفى في كون عدمه اثرا محجورا عنه لم يشار فلم يفعل لان ما لم يفعله الموجب
 بالذات يصدق عليه انه لم يشار فلم يفعل بعد ان كان بحيث اذا شاء فعله فخرج
 ما لم يفعله الموجب بالذات واسمحوا له ان جعل عدم الفعل مستندا الى عدمه
 المستند الى وجوده باعساسة لوجود الفعل فلا غبار والعجب من هذا القول
 المختصر انه لم يتبين له قوله رحمه الله وكان الفعل مما يصح ترتيبه على المشية حيث
 ذكره قيد الترتيب لعدم على عدم المشية لرفع هذا الوجه فتدبر انتهى فصل
 في ما مشية شرح المختصر لميرزا حسان في الرد على كون الكلف مطلوبا في المشية
 بانه لو كان المطلوب في النهى هو الكلف فحين الغفلة عن الفعل المحرم المشية
 بان لا يعرف الجهد المكلف الزنا مثله يبين من فواخت الواجب وهو الكلف
 اذ لا كلف حين الغفلة فيجاقب او يزعم ترك الواجب مع انه ليس كذلك
 عند احد قلنا في جوابه موافقا لما اجاب به الفاضل ميرزا حسان ان الواجب
 كل واجب مقيد بالشعور فلا تكليف للفاقل فحين الغفلة غير مكلف به فلا
 وجوب ولا عقاب ولجهد المشهور في وجوب العزم على الترك والا كماله
 وان لم يوجد العزم يجاقب على تركه بناء على عدم اتيان الفعل المقيد
 وهو العزم الواجب عليه واحاط اصل اى حاصل هذا البحث ان لا يشتال

٢٢٤

الذي يترتب عليه الثواب لا يكون إلا بالاثبات بالمقدور أي بالفعل المقدر
 وهو أي المقدر والفعل في الآخر الكف في النهي ما عدا الامتناع الموجب
 للعصيان فيكون له أحد صريحتين المقذور كما في ترك الواجب
 فان عدم الامتناع فيه لعدم صريحتين الواجب المقذور الذي كان المكلف
 قادرا عليه فيكون عدم الامتناع تارة لفعل المقدور اذا كان المقدر
 شرًا وعدمه خيرًا كما في فعل الحرام وما العدم المقدر وبالذات
 فاحده أي لكون هذا العدم عدمًا لا دخل له أي لهذا العدم في
 شئ من الثواب والعقاب والامتناع وعدمه واذا تم هذا فلا بد ما قيل
 في حاشية شرح المختصر لميرزا جان لوم يمكن عدم الفعل مقدور
 لم يتوعد الا اثم في ترك الواجب أي عدم اثباته الا بالكف عنه
 أي عن الواجب والعزم على تركه فيلزم ان لا ياثم من ترك الواجب بالكف
 نفسه عنه لان الملازمة بين عدم مقدورية عدم الفعل وبين عدم ترتب
 الاثم بترك الواجب ممنوعة فان الاثم قد يكون لعدم صريحتين
 المقدور اذا كان المقدور واجبا وان لم يكن العدم في نفسه مقدور
 والمختلة القائلون بكون التكليف في النهي بالعدم لا بالفعل منهم ابو
 قالوا استدلوا على قولهم ان من دعي الى الزنا فلم يفعل الزنا
 يمدح عند العقلاء على انه لم يزين من غير ان يخطئ ببال
 العقلاء او ببال المدعي الى الزنا فعل الضد أي ضد الزنا حتى ينسب
 المدح الى فعل الضد قلنا في الجواب ان المدح على عدم فعل الزنا

همنوع فان العدم ليس في وسعه فلا يدرج عليه بل المدح انما هو
على الكف عنه اى عن الزنا والكف فعل المضارع هذا اى خذوا

مسئلة نسب الى ابن الحسن الاشعري ان التكليف

قبل الفعل بل الفعل وشار بقوله نسب الى انه لم يثبت عن اشعري

نصا وعل من نسب اخذ من قول الاشعري القدرة مع الفعل لا التكليف

الا بالقدرة وهو اى نفى التكليف قبل الفعل غلط بالضرر والتكليف

لا يكون غلطاً واحمال انه يلزم منه نفى التكليف الكافد بالايمان

اذ الايمان لم يوجد في الكافر وقت كونه كافراً وقبل الايمان لا تكليف به

مؤثف وايضا يلزم منه نفى الامتنان فانه اى الاستئثار باختيار

الفعل بعد العلم بالتكليف بان يعلم المأمور ولا انه مكلف بهذا الفعل

تم اختاره بعد ذلك ومقتضى ومع ذلك اى كون هذا المذهب

المشهور الى الاشعري غلطاً بالضرورة قد تتبعه اى هذا المذهب

جماعة من الناس منهم اى من تلك الجماعة صاحب المنهاج

موافق لما قاله الامام في الحصول من انه ذهب اصحابنا الى ان الشخص انما

يصير مأموراً بالفعل عند مباشرة له والموجود قبل ذلك ليس امراً بل

هو اعلام له بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً ووافق الاشعري في ذلك

النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوارق وذكر

الاسفوي في شرح المنهاج وهو شكك من وجوه احد ما انه لو روى الى

سبب التكليف فانه يقول لا افعل حتى اكلف ولا اكلف حتى افعل ثم

١٢٣٩

ان جعلهم المسابق اعلا ما يلزمه وخرول الخلف في خبر الله تعالى على تقدير ان
 الشخص لا يفعل لانه اذا لم يفعل لا يكون مأمورا لكونه مأمورا بصير مأمورا عند
 مباشرة الفعل وقد فرضنا ان لا فعل فلا امر وحي فيكون الاخبار بحصول
 الامر غير مطابق الثالث ان اصحابنا قد تضمنوا على ان المأمور يجب ان يعلم
 كونه مأمورا قبل مباشرة فهذا العلم المكان مطابق فهو مأمور قبلها وان
 لم يكن مطابقا فيلزم ان لا يكون عالما بذلك الرابع ان امام الحرمين وغيره
 صرحوا بان الاشعري لم ينص على جواز التكليف بالالطاف وانما اخذ من
 قاعدتين احدهما ان القدرة مع الفعل كما سيأتي بيانه والثانية ان
 التكليف قبل الفعل فعلنا ان المذكور منها عكس مذهب الاشعري
 الخامس ان الامام في المحصول لما قرر جواز التكليف بالالطاف استدل
 عليه بوجوه منها ان التكليف قبل الفعل يدل على التكليف الكافر بالاسان القد
 غير موجودة قبل الفعل وذلك تكليف بالالطاف وذكر نحوه في المنتخب
 به مننا قضا لما ذكره بهما قال القرافي في شرح المحصول وهذه المسئلة من
 اغراض مسائل اصول الفقه والله در الكلام اسي امام الحرمين جريش
 قال في البرهان والذات ان التكليف عند الفعل مذهب كابر الفقيه
 اسي هذا المذهب عاقل لنفسه وقال الامدي في كتابه الاحكام التكليف
 ثابت قبله اسي قبل الفعل وبه قالت المعتزلة لا يقال ان القدرة مع الفعل
 ولا توجد قبله فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان مكلفا بالقدرة عليه وهو
 محال لانا نقول لا يتجه بهذا على المعتزلة فانهم يقولون بان القدرة قبل الفعل

كما نقله عنهم امام الحرمين في الشامل والامام فخر الدين في معالم اصول الدين
وكذلك على امام الحرمين فانه قال ومن المصنف من نفسه علم ان معنى القدرة
هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقد سيجاب بان التكليف
الذي اشبهنا قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ان
يكون تكليفاً بالقدرة المكلف عليه بل التكليف في الحال اى قبل المباشرة
انما هو بايقاع الفعل في ثانی الحال اى حال المباشرة واجاب عنه صاحب
المنهاج بان الايقاع المكلف به المكان هو نفس الفعل فالتكليف به حال
في الحال اى قبل الفعل لا يلزم من امتناع التكليف بفعل قبل التلبس بامتناع التكليف
بالايقاع لان الغرض انه هو المكان لا يقع غير الفعل فيجوز الكلام الى هذا الايقاع ففقروا
في هذا الايقاع المكلف به بل وقع التكليف به حال وقوعه او قبله فاما مكان
حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة وهو المدعى والتمس
قبله فيلزم ان يكون مكلفاً بالقدرة له عليه لان القدرة مع الفعل فاما
قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع ففقروا الكلام اليه ويؤدى الى
التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف به حال المباشرة وهو المدعى
قال الاسنوي في شرح المنهاج والذي قاله ضعيف فان قول الخصم
انه مكلف في الحال بالايقاع في ثانی الحال لا شك ان معناه ان التكليف
في الحال والمكلف به هو الايقاع في ثانی الحال وهو زمان القدرة فكيف
يصح الاعتراض بما قاله وكأنه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال
وليس كذلك ويتضح هذا بمسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه المسئلة

فقال اذا قال السيد لعبده صم عدا قال لا متحقق في الحال بشرط بقار المامور
 قادر على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيد اسيموت غذا فعل يصح
 ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غذا بشرط حيوة فيه خلاف قطع القضا
 اليوكبر والغزالي بجوازه لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة فقد اوضح
 بهذه المسئلة انه يصح ان يوم الان بالفعل في ثاني الحال ينقطع التكليف
 بعده اى بعد الفعل اتفاقا وانما النزاع في بقار التكليف حال الفعل
 بل هو اى التكليف باق حال حدوثه اى حدوث الفعل ينقطع
 قال به اى بقار التكليف حال حدوث الفعل ابو الحسن الاشعري
 وهو اى ما قال به الاشعري من بقار التكليف حال حدوث الفعل
 باطل لانه اى هذا القول كما نقول اى كقولنا بان الطلب باق
 حين وجود المطلوب وهو اى بقار الطلب حين وجود المطلوب
 كما تدعى انه باطل لان الطلب يدعى عدم المطلوب فاذا وجد المطلوب
 كيف يبقى الطلب هذا ما خذ مما ذكره ابن الحاجب في المختصر بقوله وان
 اراد تخيير التكليف باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال لعدم صحته لا
 فتنته فائدة التكليف انتبه وشرحه القاضي عضد بقوله وان اراد ان
 بتخير التكليف باق بعد فهو باطل لانه تكليف بغير المكن لانه تكليف بايجاد
 الموجود وهو محال ولانه فتنته فائدة التكليف وهو الابتلاء لانه انتباه
 عند التردد في الفعل والترك واما عند تحقق الفعل فلا انتبه وقال
 التفازاني في شرح الشرح واما ما ذكره في امتناع بقار بتخير التكليف

هذه الطلب باق حين
 من قبل ابن الحاجب
 اراد تخيير التكليف باق
 بناء على ايجاد الموجود وهو
 باطلا لانه في شرح الشرح
 من ابن الهمام ان هذا مخطئ
 من ايجاد الموجود وهو باطل
 ٢٣٢
 سابق لا يوجد في
 الايجاد ونشأ ذلك من
 انضباط الالاجاد لا
 التكليف فاقول
 رحمه الله تعالى

حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطه فان
 المحال ايجاد الموجود بوجوده وسابق لا بوجوده حاصل بهذا الاسباب والنتيجه واجاب
 الالبهرى في حاشية شرح المختصر عما اوردته النقاشات في بقوله ضمير هو عائدا
 الى التكليف اى طلب ايجاد ما هو موجود وممتنع لان الطلب يستدعى
 عدم المطلوب كما هو لا الى الاسباب ليرد عليه ان ايجاد الموجود وانما يكون
 محالا لو كان التأثير سابقا على الاثر كما هو نذهب المعتزلة اما اذا كان
 التأثير عين الاثر في الخارج او مقرونا له فلا كما صرح به في الموقف
 واجاب الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر عنه بقوله اقول
 جعل ضمير هو في قوله وهو محال راجعا الى الاسباب ولك ان ترجعه الى
 التكليف ووجه ان التكليف طلب الطلب يستدعى مطلوبا باغير حاصل
 وقت الطلب على ما سبق فطلب ايجاد الموجود وحين الطلب محال و
 ان كان وجوده بهذا الاسباب ويمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود وتوجيهه
 يقال لو كان التكليف باقيا عند وجود الفعل وحدثه وهو يستدعى مطلوبا
 غير حاصل عند الطلب فالتكليف المتعارف لزمان وجود الفعل تكليف
 بايجاد ما قد وجد قبل هذا الاسباب وهو زمان التكليف والطلب فظهر ان اورد
 رحمه الله بالمغلطه ناشية مما ذكره الشارح المحقق فتفكر لنتيجه وانت تعلم
 ان ايراد النقاشات في كلام الشارح رحمه الله وفي كلام الشارح رحمه الله
 لا احتمال لان يرجع ضمير هو في قوله هو محال الى التكليف بل ايجاد الموجود
 متعين للمرجع وذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر و

اما ما يقال لتصح ما قال به الاشعري من بقاء التكليف حال حدوث الفعل
 ان التكليف متعلق بالذات بالمجموع اى بمجموع الفعل من حيث
 مجموع وهو اى ذلك المجموع انما يخلط شيئا فشيئا على
 التدرج واما لم يحصل بالتمام لم ينقطع التكليف فيلزم مقارنته
 اى مقارنته التكليف بالحدوث اى بحدوث الفعل ولا يلزم طلب المجموع
 لان المجموع انما يوجد اذا وجد الجزر الاخير لم يوجد الجزر الاخير لم يوجد المجموع
 فمع انه اى ان هذا القول لا يتم في الانبياء وى الامور الموقوفة
 فى الآن الذى هو طرف الزمان الغير المنقسم صلافا هنا لا يحدث شيئا فشيئا
 فليس لها الا ان الحدوث فلو بقى التكليف حال حدوثها يلزم طلب وجود
 فلا يتم قول الاشعري الا فى امور لا تكون انبياء صرفة فاسلما فسادا
 لان الفعل اذا كان ممتدا ذا اجزاء وقسم الى الاجزاء كان الطلب
 المتعلق به اى بذلك الفعل مجزئا الى الاجزاء بحسب اجزاء الفعل و
 كل جزء من الطلب بازاء جزء من الفعل فيتعلق جزء من الطلب بجزء من
 الفعل وكل جزء منه اى من الفعل مسبوق بجزء من الطلب
 فكل جزء من الطلب يكون سابقا على حدوث جزء من الفعل واما الطلب
 المتعلق بالمجموع فينقطع قبل الجزر الاخير ولا يكون مقارنتا لحدوثه الذى
 هو فى ان حدوث المجموع وينبغى ان يعلم ان قوله مع انه لا يتم فى الانبياء
 مدرج فيما ذكره الفاضل ميرزا جان وليس من كلامه والاشعري
 الزايدون الى بقاء التكليف حال حدوث الفعل قالوا فى الاستدلال

الفعل عندنا أي عند الماتريدية وعند المعتزلة كما نقله عن المعتزلة
 إمام الحرمين في الشامل واللام فخر الدين في معالم أصول الدين والقاضي
 بعضه في المواقف لكن المراد من المعتزلة أكثرهم كما نص عليه السيد في شرح
 المواقف وموجودة معه أي مع الفعل لا قبل الفعل عند الأشعرية
 والدليل لنا أي للماتريدية أو لأنها أي القدرة بشرط الفعل
 اختيارا أي شرط الفعل الاختياري وهو أي الشرط وهو قبل
 المشروط بالزمان فالقدرة قبله تدعى له إشارة إلى أن تقدم الشرط على
 المشروط إنما هو تقدم بالطبع بالزمان فلا ينافي في المعية الزمانية التي هي منسوبة
 إلى الشيء وقال أوستاذنا الأوستاذ في الشرح لكل هذا مبني على ما قاله المتكلمون
 أن وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية
 وإن المراد يجب تأخره صريحا عن إرادة المريد ولهذا امتنعوا من أن يكون
 معلول المختار قد يما والدليل لنا ثانيا أن القدرة على الفعل لو كانت
 معه أي مع الفعل لا قبل الفعل لزم عدم كون الكافر مكلفا
 بالإيمان قبله أي قبل الإيمان حين الكفر لأنه أي الإيمان غير مقدور
 له أي للكافر في تلك الحالة أي في حالة الكفر لأن القدرة مع الفعل فلا يكون
 القدرة على الإيمان إلا مع الإيمان ولا إيمان في حالة الكفر وإذا كان الإيمان
 غير مقدور للكافر لا يكلف به إذ كل غير مقدور لا يكلف به ولو جوز تكليف
 الكافر بالإيمان مع كونه غير مقدور له فليخر تكليفه بخلق الجواهر والأعراض
 مما ليس مقدور له إذ لا مانع من التكليف بهذا المخلوق سوى كونه غير مقدور

قوله وهو قبل المشروط
 تقول شرط الفعل اختيارا
 الفصل بالقدرة والاختيار
 فاشك أن يكون الفعل
 أن يتصل به القدرة مقدم
 على ١٢ منه روح
 ٢٢
 قوله لزم عدم
 أن يكون القدرة التي هي
 على كونه الفعل بل هي
 تكليف قبل الفعل أي
 تكليف عن الكافر
 بتكليف في التكليف
 لا ينافي في الشرط
 مع وجود الشرط والاختيار
 على ولا فعل بالفضل
 على كونه لا مانع من
 التكليف في تلك الحالة
 عدم التكليف فيها

سبعة حجة
 شك

لا
 قال الحق
 بالضرر
 ما ذكره
 المار في
 بين الذين
 ان القدرة
 على
 التي
 الاصل
 ولا شك

المقيد فانه قادر على الحركة لكن المقيد مانع عن الحركة قبل الكافر عنه
 كما لمقيد فان الكافر عنه قادر على الايمان لكن الكافر ورسخ العقار
 الباطلة منعه عن الايمان كما ان المقيد قادر على الحركة لكن المقيد منعه
 عن الحركة وعندهم كالزمن لان الكافر عنه ليس بقادر على الايمان
 اصلا كما ان الزمن ليس بقادر على الحركة اصلا والتفرقة بين المقيد و
 الزمن بان المقيد قادر على الحركة لكنه ممنوع عنها والزمن غير قادر عليها
 ضرورة رتبة اى بديهية وانكارهم تلك التفرقة مكابرة فاولم يكن المنوع
 كالكافر قادر على ما منع عنه كالايمان لم يكن فرق بين المقيد والزمن فعلم
 الفرق بين الكافر والزمن بان الكافر قادر على الايمان ليس بعاجز عنه فحالا
 الزمن فانه عاجز عن الحركة وباجله الزعم بان الكافر غير قادر على الايمان
 وشرط التكليف ان يكون متعلقا للقدرة او ضده وههنا وان لم يكن
 الايمان متعلقا للقدرة لكن ضده هو الكفر متعلق للقدرة باطل كيف
 والدلائل الدالة على اشتراط القدرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها انما تدل على ان يكون نفس المكلف به لاضده مقدورا
 الاشاعة الذين همون الى كون القدرة مع الفعل قالوا في الاستمال
 على نذيرهم او كما انها اى القدرة صفة متعلقة بالقدرة ومثلها تعلق
 الضرب بالضرر وبوجود المتعلق بالكسر بدون وجود المتعلق
 بالفتح حال فوجود القدرة بدون وجود المقدور محال كما ان وجود الضرب
 بدون وجود المضروب محال هكذا قرره الامام في المحصول والمنقح في شام

الى الذين سوا
 الفصل ويطبق الضار
 المستحق لشر الظاهر
 ولا شك ان المتعلق
 يتصل به بالضرورة
 قدوة غير بالضرورة الى
 الاخر وانما مع الفصل
 الشيخ الاشعري ايراد القدرة
 ٢٢
 مستحقة والتفرقة بين
 بين المتعلق بالفتح وكيف
 لا يتصل بغيره بالضرورة
 لا يحتاج الى جواب فيصيف
 من ان الفصل في الاول
 فلا يتصل بالقدرة الثانية
 فيكون كالحال

الاستدلال على التكليف بالاطلاق قلنا في رد هذا الدليل بأنه منقضى
 بقدمية الباسم تعالى فانها ثابتة في الازل دون المقدور ولا اى
 وان لم يكن منقوضا بقدره الباري ولم تكن قدرة الباري ثابتة في الازل
 بدون المقدور بل مع المقدور لزم قد مر العالم لان المقدور هو العالم
 فلا يقال ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالضر وب
 بل الصواب ان يقال القدرة صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور
 والابجد له فلا يستدعي وجود المقدور قال امام الحرمين ومن انصف نفسه
 علم ان معنى القدرة هو التمكن من الفعل وهذا انما يعقل قبل الفعل وقا كواني
 الاستدلال ثانيا انها اى القدرة عرض وهو اى العرض لا ينفك
 عما تاتي كانه هو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري وتبعه من محققى الاشعرية
 والنظام والكعبى من قدماء المعتزلة وان قالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
 ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات والبو على الجبائى وابنه
 ابو الهذيل ببقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
 والاصوات فلو فقدت القدرة على الفعل المقدور لعدمت عند حدوث
 الفعل المقدور لان زمان حدوث الفعل غير زمان ما قبل الفعل فلو وجد
 عند حدوث الفعل لبقيت زمايين فاذا عدمت القدرة عند حدوث الفعل
 المقدور فلم تتعلق القدرة بالفعل المقدور وهو مستحيل بهذا اقره امام الحرمين
 في البرهان والشامل قلنا في رد هذا الدليل باننا لا نسلم ان العرض لا يتغير زمانا
 اذ لم يقيم عليه دليل نعتد عليه ولو سلم عدم البقاء اى عدم بقاء العرض زمانا

ام
 قوله لا ينفك عما تاتي
 ما فعل المحدثان كذا وكذا
 قد سجدوا للقدرة
 كمن في باقية من
 مشهور جمهور المعتزلة
 مع ذلك سلم علمه بالثبوت
 ٢٢٩
 فيمارة الى نسخ عدم البقاء
 كما هو مذهب المعتزلة وان
 ان دليله ضعيف كما يظهر
 بالرجوع الى موضع ذكره
 مستخرج من
 نقاسا

لكن الذي يقول به لا يقول بزواله لا الى بدل بل بخلقه امثاله فالشرط المتعلق بالفعل
 المقدر او للبتكليف الطبيعة الكلية التي تبقى بتوابعها امثال وهي لا تتغير
 بتغيرها بقاها بالامثال المتواردة وقالوا في الاستدلال ثالثا لا يمكن
 الفعل قبله اى قبل نفسه والا يلزم تقدم الشئ على نفسه فلا يكون
 الفعل مقدرا ورا قبله فاذا لم يثبت القدرة قبل الفعل وهو اى هذا الدليل
 فاسد كما تنبى لانه منقوص بقدرة البارئ تعالى وايضا وصف القبلية
 على نفسه ممتنعة بالذات واما ثبوت امكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده
 فتجيب على ضروري والا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع والانقلاب
 ممتنع كما في شرح اوستاذ الاوستاذ وغيره من الشرح **فرد**
 للمسئلة الفقرة الواحدة المتعلق عندنا وعند اكثر المعتزلة بالامور المتضادة
 كالحركة والسكون والقيام والقعود بل بجميع مقدرات العبد متضادة كما
 او غير متضادة خلا فاهم اى لا شئ واكثر اصحابه فان القدرة عندهم لا
 بالامور المتضادة مطلقا كما بان تكون نسبة القدرة الى الضدين سواء
 ولا بد كما بان تتعلق اول البضد ثم البضد آخرهما على ان القدرة عندهم مع
 ولازم له لا قبل الفعل ولا تتخلف بينهما فلو تعلقت بالبضدين معا لزم اجتماع
 الضدين لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بهما ولو تعلقت بالبضدين
 بدلا لزم تقدم القدرة المتعلقة بالبضد الموجود او لا على المقدر الذي تعلقت
 آخر ابل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين
 او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل المبدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق

قوله مطلقا لا معا
 اى بان يكون
 الى الضدين سواء
 ولا بد لا بان يتصل
 او لا بضد وثانيا
 بضد آخر بل كل
 قدرة متحدة بضد
 ٢٥٠

في
 في
 في

الالمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما نجد عند صدور
 احد المقدورين من مغائر لما نجد عند صدور الآخر بخلاف الماتريديين واكثر المعتز
 فان القدرة عندهم لما كانت ليست مع الفعل لم يلزم عليهم محذور من تعلقيها
 بجميع مقدرات العبد متضادة كانت او غير متضادة وقول الى ما شتم من المغيرة
 متردد واذا حشا قال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها
 كالاتحادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالحوارج فانها لا تتعلق
 بجميع مقدراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل
 واحدة من قدرة القلب قدرة الحوارج يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات
 الاخرى قال تارة ثالثة كل واحدة من قدرة القلب وقدرة الحوارج يتعلق
 بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والحوارج جميعا غير ان كلا منهما لا يؤثر في
 متعلقات الاخرى لعدم الاته اى يمنع افعال الحوارج بالقدرة القائمة
 بالقلب لعدم الالات المحصورة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس قال
 مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بتعليقها معا دون القدرة العضوية فانها
 تتعلق بافعال الحوارج دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة
 وكثير من الاشاعرة تتعلق القدرة بالحادث بالصفدين بدلا لا معا فجمع المعتز
 على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتاثرات من جنس واحد من المقدرات على
 الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسمهم على انه لا يقع بتلك القدرة الواحدة
 مثلان في محل واحد في وقت واحد ووفق الامام الزاري في المباحث المشتملة
 بين مذهبي الاشعري والمعتزلة وجمع بينهما بان الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة

باليسر الحصول السهولة في الاداء باشتراطها ولهذا شرطت في اكثر الواجبات
 الماتية لا البدئية لان اداءها يشق على النفس من البدئية اذ المال محبوب النفس
 في حق العامة ومفارقة المحبوب بالاختيار امر شاق ولا ولي اى القدرة
 الممكنة ان كان الفعل بها اى بهذه القدرة مع العزم اى مع ارادة الفعل
 غالباً على الظن كوقت الصلوة قبل التضييق فالواجب على القادر الاداء
 للفعل الواجب المشروط بهذه القدرة عينا اى عين ذلك الفعل لا خلفه
 فان فات الاداء بلا تقصير بان نام عن الصلوة مثلاً او نسيها حتى
 انقضى وقت اداءها لم ياتم ووجب القضاء كالكسالة اى لهذا الواجب
 خلف والا اى وان لم يكن خلف كصلوة العيدين مثلاً فلا قضاء ولا
 اثم وان قصر بتقصير الواجب بان جاز وقت الصلوة مثلاً ولم يؤد
 عدا من غير نوم ولا نسيان مع التذكير اثم هذا القادر مطلقاً سواء كان
 لهذا الواجب خلف او لا ويجب القضاء مع الاثم ان كان له خلف وان لم يكن
 الفعل بها مع العزم غالباً على الظن وجب الاداء للفعل لا العينه بل
 ليستوجب القضاء اى ليظهر الوجوب في القضاء فانه فرع وجوب الاداء
 عند المحققين كما في التقرير كالكسالة في الجزء الاخير من الوقت بحيث
 لا يسع اداء الواجب كاسلام الكافر وطهارة الحائض وبلوغ الصغير في الحج
 الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فالصلوة واجبة عليهم لا
 لا اداءها بل لقضاءها وهذا مذموم جمهور الحنفية خلافاً لزيد فانه يقول ان
 قضاء الصلوة ليست بواجبة عليهم فلا وجوب للاداء عليهم عنده لا اعتبار

اى لا اعتبار زفر في وجوب القضاء الالهية قدر ما يحتمله الادوار اى في
 مقدار الوقت الذي يحتمله الادوار فعند فوت الادوار فيه يجب القضاء عنده
 وفي التحديد لابن الهمام استدل لا على نذهب جمهور المحققين وروا
 على زفر لانه لا قطع بالاخير لا مكان الامتداد للوقت بايقاف الشمس
 الشمس معنى لا قطع بان ذلك الجذر الذي ثبت فيه الالهية آخر الاجزاء بل
 كل جزء يتوهم معه انه ليس آخر فامى جزء كان منه سلامة الات لفعل يجب
 عنده التكليف اقول رد الما في التحرير يلزم مما في التحرير ان لا يقطع باليقين
 اى يكون الوقت مضيقا لقيام احتمال الامتداد و الاحال انه قد يقطع
 التحقيق بوصول الشمس الى قريب من الافق بالضرورة كما هو ظاهر على الكل
 فعدم القطع بالتحقيق باطل والايلازم اجتماع التحقيقين لبطمان اللازم
 يستلزم لبطمان الملزوم ولا يخفى عليك انه لو التزم ان لا قطع بالتحقيق و
 تنسخ الضرورة فامى دليل على خلافه بل الظاهر ان الحركة الفلكية الثابتة
 على ما يراه الفلاسفة فالقطع بالاخير والتحقق ثابت البتة لانه لا يمكن قيام الشمس
 والامتداد في الاوقات على ما ثبت عندهم بالادلة المذكورة في البيضة
 والافلم يظهر ما يدل على ان الحركات الفلكية دائمة على شق واحد لا بالعقل
 ولا بالشرا بل العقل يجوز السكون و بطور الحركة في كل لمح وايضا اقول في الرد
 الامتداد بازداد اجزاء فيلتنسج الوقت حينئذ ولا نزاع فيه
 اى في انشاع الوقت بل النزاع في التحقيق اذ الكلام في الجذر الاخير على تقدير
 الازد يا ولم يبق الاخير اخيرا او الامتداد بالمد والبسط في الجذر الاخير

لا بازو يا وجزر آخر عليه فيلزم بطلان القول بالجزء الذي لا يتجزئ
 لانه قد امتدوا القسم وسمهم مصححون بتألف الوقت من الاجزاء التي لا تتجزئ
 ويرد عليه فاشترط ان الامتداد بالازو يا واما قوله لا نزاع فيه ان ارادوا
 انه لا نزاع في الاشتناع الوقوعي فليس كذلك لا يلزم من امكان الامتداد
 بالازو يا والامكان الاشتناع لا وقوع الاشتناع وان اراد انه لا نزاع
 في الاشتناع الامكاني فمنوع فان الكلام في الجزر الاخير المظنون لا المنجز فمعد
 بقار الاخير اذ لا يزو يا ولا يضر لكونه اخيرا باعتبار الزمن قبل الازو يا و
 ايضا اقول في الزوايا المناط للتكليف هو الاخير الواقعي من الوقت
 لا الاخير العلي الذي لقطع انه اخير وان لم يوجد في الواقع ويرد عليه
 اننا لا نسلم ان المناط هو الاخير الواقعي لا العلي كيف والتكليف عندنا قبل الوقوع
 وعند الوقوع لا وجوب للتكليف وفيه ما فيه من ان قبيلية التكليف عن وقوع
 الفعل لا عن الوقت المتسع للفعل فالاوّل ان يقال في
 توجيه كلام جمهور الحنفية لا قطع بانقضاء الاخير من الوقت لا مكان
 البقاء للاخير فيقتضيه الواجب فيه ولما كان يريد ان البقاء لا ينفع لان الظاهر
 يحكم بان الفعل الممتد كيف يسعه الجزر الاخير اذ الطباق الكبير كالصلوة على
 الصغير كالجزر الاخير من الوقت باطل فدفعه بقوله وبطلان الطباق
 الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع مستندا بان مراتب السيرة
 غير وافقة عند حد وهذا البيان كله حدل التحقيق فانه لا يلزم من البيان
 الامكان الحاوي الذي بالنظر الى قدرة المكلف وهو الشرط في التكليف سمعا

قالوا ان يقال
 ان قيل لم يتم الحجة
 بان بعد فعلنا القطع
 نوع القطع بوجود
 لا قطع النقضاء وان
 كان ذلك القطع
 لا اخيرا بل اذ
 ٥٥
 في النسخ ما ذكره
 في الحركة السريعة
 مع ان البطء ليس
 السكت ان الزمان
 مطبق عليها فكل
 منهم راجع

والحق في تقرير الكلام لتوجيه قول جمهور الحنفية القول بترتيب القضاء ما على
 نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في النائم الى مضي وقت الصلوة و
 حاصله على ما ذكره نظام الملة والدين في الشرح ان القضاء مبناه اصل الوجوب
 وهو يقتضي القدرة كما في النائم والغنى عليه فالخبر الاخير فيه تجب الصلوة
 باصل الوجوب واذا لم تحصل انتقل الحكم الى القضاء او على وجوب
 جزء من الاداء كما في النقل اذا افسد لان النقل بعد الافساد وانما
 وجب قضاءه صيانة لما وجب عليه بعد الشرع وهو الخبر المؤيد وكذا
 في الخبر الاخير من الوقت وان لم يجب فيه اداء الفعل بتمامه لعدم سقطة
 لكن يجب فيه خبر من الواجب واذا لم يات بخبر من الواجب فيجب
 عليه القضاء او الحق بما يجب الا ان الوجوب في النقل بالشروع وهو هنا
 قبله فتدبر لعله اشارة الى انه لا دليل على وجوب خبر من الواجب
 لان الشرع انما امرنا بالكل واما القدرة الثانية وهي القدرة الميسرة
 التي يوجب لیسر الاداء على العبد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فيتمتع
 بها اي بهذه القدرة الوجوب ويشترط بقا هذه القدرة لبقا الواجب
 فاما است القدرة باقية يبقى الوجوب واذا افاقت هذه القدرة سقط
 الواجب عن الذمة ولم يبق واجبا بخلاف الممكنة او لفواتها لا يسقط الواجب
 عن الذمة فان فعل سقط الاثم وان لم يقدر اصلا بقي الذمة مشغولة و
 لو اخذ في الآخر ولد احكمه ابتغاء الحج مع فوات الزاد والراحلة فانها قدرة
 ممكنة وكذا لا تسقط صدقة الفطر لفوات المال فان النصاب فيها قدرة ممكنة

اذ لا اعتناء بالامن الغني كذا في شرح اوستا والاوستا وذكر التفات في
 في التلويح ثم القدرة المكنة لما كانت شرطاً للممكن من الفعل واحداً كانت
 شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
 والبشر الوجود لا يلزم ان يكون شرطاً للبقاء كالشهود في النكاح شرطاً لانعقاد
 دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة
 الواجب من الضر الى اليسر اذ جاز ان يجيب بمجر والقدرة المكنة لكن بصيغة
 الضر فاشترط في القدرة الميسرة واوجبت بصيغة اليسر فبشترط وواحداً نظر الى معنى
 العلية لان هذه العلة مما لا يمكن لبقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة
 الميسرة والواجب لا يتصور بدون صفة اليسر لانه لم يشترع الا بتلك الصفة فلهذا
 شرط لبقاء القدرة الميسرة دون المكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
 بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر انتهى كالزكوة
 فانها واجبة بالقدرة الميسرة فانه اى المال المودى في الزكوة شئ قليل
 من كثير لانه ربع العشر وخمسة دراهم من مائتين حرة بعد الحول وهكذا
 اى لكون وجوب الزكوة بالقدرة الميسرة يسقط وجوب الزكوة بالامكان
 اى هلاك النصاب بعد الحول بعد الممكن يعني بعد ما تمكن من اداء الزكوة بعد الحول
 ولم يؤد حتى يهلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافاً للمشافى
 واما اذا لم يتمكن بان يهلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي
 صورة الاستهلاك بان يتفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة
 الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان

قوله ولما استقطا
 خلافاً لما في تقييد
 على الاستهلاك
 المقيد لزمان الاستهلاك
 فقدرى على حق التقيد
 فجعل القدرة الميسرة
 بالقدرة الميسرة
 القدرى ونظر القدر
 ١٣ منه روح

قوله وانتم الذين آمنتم
لو كان الذين آمنتم
الزكاة كحكمهم
بأنهم في الكفارة بالمال

[illegible]

مجوز للترك لمن فات عنه الصلوة مثلاً ترك قضاء ما إلى آخر وقت
 الحيوة بلا عذر بناء على أن القضاء موسع ينبغي أن لا ياتم لأن الوقت
 الآخر وقت ضيق السبع الفعل فيه فقد فاتته القدرة فالتقاضي غير واجب ترك غير الواجب
 لا يفيض إلى الأثم وقد اجمعوا على التاتيم أي تأثم التارك للقضاء
 بعد ما فات عنه الاداء ولا ينبغي عليك أن القدرة المكنة للقضاء عند
 الشارطين ليست بشرط القضاء في جميع اوقات القضاء بل في بعض
 اوقاته وقد تحققت في صورة الترك بلا عذر فالتأثم لتحقيق قدرة تجديد
 ثم كان يرد على عدم اشتراط القدرة للقضاء انه يفيض إلى تكليف تارك
 في وسع العبد وقد قال الله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها انما
 بقوله فيخص لا يكلف الآية بالاداء وقد خصصه بالاداء فنص
 قضاء الصوم كقوله تعالى فعدة من ايام آخر وقضاء الصلوة
 كقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
 تلك النص صالحة للقادر وغيره اقول في رد هذا الاليل اذا
 وجب الواجب كالصلوة في الجزء الاخير من الوقت بان صار
 اهل فيه فالاداء غير مقدور له وعده مت القدرة في القضاء بان
 قبل القضاء فالتأثم لازم على مذنب الحنفية وهو مشكل لعدم
 تقصير المكلف في الاداء لانه غير مقدور له والتأثم تبرك الواجب انما يتفرع
 على التقصير والكون تأخير القضاء جائز لان القضاء موسع ولا تأثم بجائز
 ويقال في توجيه الاثم ان مدار الاثم على نفس الواجب لا على وجوب الاداء

٢٥٩
 قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها
 قضاء الصوم قوله تعالى
 فعدة من ايام آخر وقضاء
 الصلوة قوله تعالى لا يكلف
 الله نفساً الا وسعها انما
 بقوله فيخص لا يكلف الآية
 بالاداء وقد خصصه بالاداء
 فنص قضاء الصوم كقوله
 تعالى فعدة من ايام آخر
 وقضاء الصلوة كقوله عليه
 السلام من نام عن صلوة او
 نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
 تلك النص صالحة للقادر
 وغيره اقول في رد هذا
 الاليل اذا وجب الواجب
 كالصلوة في الجزء الاخير
 من الوقت بان صار اهل
 فيه فالاداء غير مقدور
 له وعده مت القدرة في
 القضاء بان قبل القضاء
 فالتأثم لازم على مذنب
 الحنفية وهو مشكل لعدم
 تقصير المكلف في الاداء
 لانه غير مقدور له والتأثم
 تبرك الواجب انما يتفرع
 على التقصير والكون تأخير
 القضاء جائز لان القضاء
 موسع ولا تأثم بجائز
 ويقال في توجيه الاثم ان
 مدار الاثم على نفس
 الواجب لا على وجوب
 الاداء

كما فهم المعترض في الصورة المذكورة وان لم يتحقق وجوب الاداء لكن نفس
الوجوب متحقق وهو قد ينفك عن وجوب الاداء والفطرة شرط للوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب ولما كان نفس الوجوب متحققا ومقتضاه طلب
الفعل في وقت ما ولم يتحقق الفعل اثم والمصنف اشار اليه في السجاشية بقوله
وعلى هذا فاجتنب الفصل الوجوب عن وجوب الاداء فمثل انتهى ولقائل ان
يمنع ان مدار الاثم نفس الوجوب بدون وجوب الاداء والله اعلم بالصواب

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف اسمى الذي تعلق الخطاب بفعله لانه حكم
لوجوب الفعل وانما اتى بالتفسير لتلايقهم من اول الامر ان المحكوم عليه واقع
على ما يتعارفه المنطقيون وهو ههنا الفعل فان المحكوم عليه بالوجوب ونحوه
ذلك كذا في شرح نظام الملّة والدين **مسألة** وفيه المكلف
الخطاب شرط التكليف فلا يجوز تكليف الغافل كالساقي والنائم والمجنون
والسكران وغيرهم عندنا اسمى عند السجاشية وكذلك عند المحققين الشافعية
والمالكية وبه قال كل من منع التكليف بالاحمال كما نص عليه القاضي عندنا
شرح المختصر والمراد بفهم المكلف لصوره بان يتصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه
الاقتبال لا التصديق بالخطاب بان يصدق بانه مكلف والا لزم الدور ولزم
ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره القضاة في شرح الشرح والابهر في حاشية
شرح المختصر والمراد الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان
مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

بأنه مكلف

٢٦٠

المكلف اذا كان متوقفا على العلم بالعلم بانه مكلف والا لزم الدور ولزم ان لم يكن الكفار مكلفين كذا ذكره القضاة في شرح الشرح والابهر في حاشية شرح المختصر والمراد الدور فلان العلم بكونه مكلفا انما يصح ويصدق اذا كان مكلفا والفرض ان كونه مكلفا يتوقف على العلم بانه مكلف فيتوقف كل من العلم

والمعلوم على الآخر في التحقيق كذا ذكر الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح
 واما لزوم عدم تكليف الكفار فلان الكفار لا يصدقون بالخطاب كذا ذكر العلامة
 في حاشية شرح الشرح وقيل اشترط الفهم للتكليف منقوص بالتكليف
 بمعرفة الله وتقرير النقص على ما ذكره الامام ان التكليف بها حاصل بدون
 العلم بالامر وذلك لان الامر لمعرفة الله تعالى واراد فلا جائز ان يكون
 بعد حصولها لا امتناع تحصيل السامع فيكون واردا قبله حينئذ فيستحيل
 الاطلاع على هذا الامر لان معرفة الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل
 فقد كلف بشئ وهو غافل عنه واجيب عن هذا النقص في حاصل تاج الدين
 الارموي والمنهاج للبيضاوي بان وجوب معرفة الله مشتق من هذا الاشتراط
 لقيام الدليل عليه والمدعى فهم المكلف الخطاب شرط التكليف الا في اول
 الواجبات وهو معرفة الله تعالى وذكره التفتازاني في شرح الشرح فعلى هذا
 اى على ارادة تصور الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتناع من فهم الخطاب
 لا التصديق به لاجابة الى استثناء التكليف بالمعرفة لان تصور الخطاب يمكن
 حصوله بدون حصول معرفة الله تعالى واجاب ابن المفسر ثم القراني بان الامر
 بالمعرفة التفضيلية بعد المعرفة الاجالية وافقنا في الاشتراط بعض
 المجوزين للتكليف المحال ايضا لان تكليف المحال قد يكون للاتباع وهو مستبعد
 ههنا نص عليه ابن الحاجب المحقق والقاضي عصفري في شرحه وفي البدعي فافقنا
 اكثر المجوزين والمفهوم من كلام الامام في الحصول والبيضاوي في المنهاج ان
 التاكليف بجواز التكليف بالمحال يجوز والتكليف الغافل لكن الاسنوي في

شرح المنهاج تعقبها بأنه ليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فلا شعري
 قولان نقله ابن التلست وغيره والدليل لنا أن التكليف بالفعل طلب
 الوقوع أي وقوع الفعل منه أي من المكلف أمثالا أي لأجل
 وقوع الامتثال كما يراه مانع التكليف بالحال أو طلب الوقوع منه ابتداء
 أي لأجل الابتلاء بالعزم على الطاعة واعتقاد القلب بحقيقة كما يراه قائل
 بالحال وهو أي طلب الوقوع أمثالا أو ابتلاء رجم لا شعور له به
 أي بالطلب حال لأنه أي طلب الوقوع أمثالا أو ابتلاء رجم على العلم
 أي علم ذلك المطلوب لأن طلب شيء من شخص وهو لا يعلمه باطل ضرورة و
 طلب الحال حال على ما هو في المسألة الأولى من الباب الثالث في التكليف
 ما لا فهم له يكون محالا وذكر الاستاذ الأوستاذ في الشرح وهذا ينتهض
 من قائل التكليف بالحال لأنه لا يسلم على راسم أن طلب الحال محال فلا يمكن
 أن يستدلوا بهذا فالأولى أن يقال إن فائدة التكليف الابتلاء عند ستم
 هذا منتف من لا شعور له فاستحال التكليف لاستحالة الفائدة فتأمل في
 في قوله فتأمل لعله إشارة إلى منع حصر الفائدة عند ستم فيه كما يشعر به كلام
 الفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر قبيل في حاشية شرح المختصر
 لميرزا جان الملازم من الدليل المذكور أن التكليف أي تكليف من لا يفهم
 بشروط عدم الفهم أي عدم فهمه محال لا في زمانه عدمه أي عدم
 الفهم أو الفهم في زمان عدم الفهم مكرر لا محال فلا يكون تكليف من لا يفهم
 في زمان عدم فهمه تكليفاً بالحال والمدعى استحالة تكليف من لا يفهم في زمان

عدم الفهم أقول في جواب ما قيل بأنه لما ثبت أن العلم بالخطاب الأمر
 وكذا بالفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة
 تصور كماله متثال أو كماله بتلا فوجوده أي وجود التكليف بدون
 أي بدون العلم محال لأنه وجوده المشروط بدون الشرط وهو محال و
 المحال محال في جميع الاوقات فالتكليف بدون الفهم محال في وقت
 عدم الفهم والحق أن الفهم ممكن في وقت عدمه لأن استحالة التكليف لم
 على استحالة الفهم بل على فقدانه واستدلال في مختصر ابن الحاجب و
 تحرير ابن الهائم وغيرهما بدليل مزيف على أن الفهم شرط التكليف لو صح
 تكليفه من لا يفهم لصح تكليف البهاشم من الخيل والبغال والحمير غير
 أخلا ما نفع عن التكليف بقدره يتخيل أي يتصور في البهاشم ألا عدم
 الفهم وهو أي لم الفهم لا يمنع عن التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف قيل
 في شرح الشرح أن هذا أي عدم كون ما نفع يقدر في البهيمة غير عدم الفهم محال
 بالضرورة فلا بد والمنع بأنه لا يجوز أن يكون باثباته شرط آخر وقيل في حاشية
 ميرزا حبان لترتيب هذا الاستدلال يمكن أن يقال هذا مندرج بل محل المانع
 عن التكليف عدم أصل الفهم أو عدم استعداد الفهم لا فهم المكلف به
 ولا نزاع في اشتراطه أي في اشتراط أصل الفهم واستعداده لا بوجوه
 أصل الفهم واستعداده في البهاشم بخلاف ذوي العقول فقياس البهاشم على
 ذوي العقول قياس مع الفارق أقول لا يصح أنه لا نزاع في اشتراط
 بل فيه أي في اشتراطه نزاع أيضا فان المنازعين في اشتراط

قوله لما ثبت أن العلم بالخطاب الأمر
 وذلك لو كان العلم بالخطاب
 مانع من تحقق حقيقة التكليف
 وليس كذلك بل الفهم مانع
 من ذاتية التكليف بدون العلم
 وثبتت الذات بدون العلم
 فتبين أن قوله وبهذا لا نزاع
 في الشرط بان العلم شرط
 الاستدلال وذلك لا وجه
 التكليف أو غايته تكليف
 استيعاب ما في شرح
 أن في تمام الدليل على
 جواز التكليف بالمال
 ١٢ هـ

قوله نزاع أيضا على
 في تعليل التكليف بتحرير
 كما في المعلوم والعينه
 للفهم مع عدم الفهم لا يفهم
 فتأمل ١٢ هـ
 الحكم المعتبر

الفهم للتكليف هم المجوزون للتكليف بالحال لا غيرهم وتكليف من يستعد
 ليس بعد من التكليف بالحال فهم لا يمتنعون عن تجويز تكليف من لا يستعد
 قال استاذ الاوستا في الشرح هذا غير ثابت فان هذا القدر لا يكفي في بطلان
 النزاع بل لابد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجيزين والا فلا وجه له ذلك
 الحق في ترتيب هذا الاستدلال على دانهم اى على راي المجوزين للتكليف
 بالحال منع بطلان التالي يعنى قوله لصح تكليف البهائم باننا لا نسلم
 عدم صحة تكليف البهائم فان تكليف البهيمة بشئ ليس ابعده من تكليف
 الانسان بالجمع بين التقيضين واذ جوزوا هذا فلا بعد عنهم ان يجوزوا
 ذلك قال اوستا الاوستا في الشرح واما على ما هو الحق في الواقع
 فلا مساع للنع فان بطلان التالي ضرورى وجميع عليه على ما نقلوا انه لا ينع
 فيه قال المتقى السبكي في شرح المنهاج الحق الذي يرتفع به من ان من
 لا يفهم ان كان لا قابلية له كالبهائم فامتناع تكليفه مجمع عليه على ان عدم
 استعداد اى استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر
 كلها انسانا كانت او بهيمة لان كلها مولفة من جواهر فردة لا غير والروح ايضا
 جسم مولف منها عند اكثرهم لعدم ثبوت المجرىات محل تامل لانه لا قصور
 جهة القابل كما عرفت وحكم الافراد المتماثلة واحد بمعنى ان كل ما يصح على احد
 يصح على الآخر فلما تحقق الاستعداد في الانسان تحقق في البهيمة وايضا
 ان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا لا ايجابا محال تامل فان
 الله تعالى قادر على كل ممكن وهو على كل شئ قدير فهو قادر على ان يجعل البهيمة

فاهمة ففى البهيمية استعداد الفهم فتأمل اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفعة
 هو الاستعداد العادى لا الاستعداد الغيبر العادى فيجوز ان يكون المنافع
 عن التكليف فى البهيمية عدم استعداد الفهم على سبيل العادة لا عقلا ولا ذكرا
 الى عدم اشتراط الفهم فى التكليف قالوا فى الاستدلال على ندهيمهم او كما
 لو كان فهم المكلف المخطاب بشرط بصحة التكليف لم يفتح تكليف من لا يفهم و
 قد وقع تكليف من لا يفهم لانه كلف السكران حيث اعتد بطلان قوله
 فلو طلق امرئته فى حالة السكر لطلقت وقتله فلو قتل نفسا فى حالة السكر ^{عليه}
 القصاص والدية والتلافى فلو تلف مال الغير وجب عليه الضمان كما نص عليه
 الامدى فى الاحكام وابن الحاجب فى المختصر وابن الهام فى التحرير وايلاده
 فلو قال لامرئته والله لا اقر بك اربعة اشهر فى حالة السكر كان موليا مع السكران
 فرد من افراد من لا يفهم قلنا فى جواب هذا الاستدلال ان اعتبار طلاقه وقتله
 والتلافى وايلاده ليس من قبيل التكليف بل هو اى هذا الاعتبار من قبيل
 ربط الاحكام والمسببات باسبابها يعنى اذا وجد السبب وجد
 المسبب كاعتبار قتل الطفل والتلافى فانه سبب لوجوب الدية والضمان من
 بانه على ولبيه وهو غير مكلف به قطعاً بل كالصوم اى كره لبط وجوب الصوم
 بشهود الشهود وان لم يكن مكلفاً بالاداء كالحائض فاذا صدر الطلاق او
 غيره من التصرفات عن السكران وقع ولزم ذلك شرعاً وضماً لزوم الصوم
 بشهود الشهود من غير ان يكون مكلفاً به فى حالة السكر اقول فى رد هذا الجواب بان
 هذا الجواب يشكل بصحة اسلامه اى اسلام السكران وقد كان الاسلام

قوله تعالى ان يقال
 الى السكران ان يقال
 المنفعة هو الاستعداد
 العادى او الغيبر
 قوله ويومين
 ربط المسببات
 غير مكلف لعدم الذم
 والواقعة مع قوله بعد

الطلاق بل لزم ذلك
 بشهود الشهود
 الصوم بشهود الشهود
 منه راحة القدر
 لفت

الوضع في الواب
صاحبها في الواب
نظاب الوضو بالعلم على
انفصل في الفقه والكتابان
قائلة فاما ان يكون معذرا
في عدم فهمه كالطفل والنائم
من الشر على الشرب بلكه
فانما تكليف الابا لوضع واما
ان يكون غير معذور فيكلف
تخليط عليه كذا في الترتيب
منه راجع
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧٣
٧٧٤
٧٧٥
٧٧٦
٧٧٧
٧٧٨
٧٧٩
٧٨٠
٧٨١
٧٨٢
٧٨٣
٧٨٤
٧٨٥
٧٨٦
٧٨٧
٧٨٨
٧٨٩
٧٩٠
٧٩١
٧٩٢
٧٩٣
٧٩٤
٧٩٥
٧٩٦
٧٩٧
٧٩٨
٧٩٩
٨٠٠
٨٠١
٨٠٢
٨٠٣
٨٠٤
٨٠٥
٨٠٦
٨٠٧
٨٠٨
٨٠٩
٨١٠
٨١١
٨١٢
٨١٣
٨١٤
٨١٥
٨١٦
٨١٧
٨١٨
٨١٩
٨٢٠
٨٢١
٨٢٢
٨٢٣
٨٢٤
٨٢٥
٨٢٦
٨٢٧
٨٢٨
٨٢٩
٨٣٠
٨٣١
٨٣٢
٨٣٣
٨٣٤
٨٣٥
٨٣٦
٨٣٧
٨٣٨
٨٣٩
٨٤٠
٨٤١
٨٤٢
٨٤٣
٨٤٤
٨٤٥
٨٤٦
٨٤٧
٨٤٨
٨٤٩
٨٥٠
٨٥١
٨٥٢
٨٥٣
٨٥٤
٨٥٥
٨٥٦
٨٥٧
٨٥٨
٨٥٩
٨٦٠
٨٦١
٨٦٢
٨٦٣
٨٦٤
٨٦٥
٨٦٦
٨٦٧
٨٦٨
٨٦٩
٨٧٠
٨٧١
٨٧٢
٨٧٣
٨٧٤
٨٧٥
٨٧٦
٨٧٧
٨٧٨
٨٧٩
٨٨٠
٨٨١
٨٨٢
٨٨٣
٨٨٤
٨٨٥
٨٨٦
٨٨٧
٨٨٨
٨٨٩
٨٩٠
٨٩١
٨٩٢
٨٩٣
٨٩٤
٨٩٥
٨٩٦
٨٩٧
٨٩٨
٨٩٩
٩٠٠
٩٠١
٩٠٢
٩٠٣
٩٠٤
٩٠٥
٩٠٦
٩٠٧
٩٠٨
٩٠٩
٩١٠
٩١١
٩١٢
٩١٣
٩١٤
٩١٥
٩١٦
٩١٧
٩١٨
٩١٩
٩٢٠
٩٢١
٩٢٢
٩٢٣
٩٢٤
٩٢٥
٩٢٦
٩٢٧
٩٢٨
٩٢٩
٩٣٠
٩٣١
٩٣٢
٩٣٣
٩٣٤
٩٣٥
٩٣٦
٩٣٧
٩٣٨
٩٣٩
٩٤٠
٩٤١
٩٤٢
٩٤٣
٩٤٤
٩٤٥
٩٤٦
٩٤٧
٩٤٨
٩٤٩
٩٥٠
٩٥١
٩٥٢
٩٥٣
٩٥٤
٩٥٥
٩٥٦
٩٥٧
٩٥٨
٩٥٩
٩٦٠
٩٦١
٩٦٢
٩٦٣
٩٦٤
٩٦٥
٩٦٦
٩٦٧
٩٦٨
٩٦٩
٩٧٠
٩٧١
٩٧٢
٩٧٣
٩٧٤
٩٧٥
٩٧٦
٩٧٧
٩٧٨
٩٧٩
٩٨٠
٩٨١
٩٨٢
٩٨٣
٩٨٤
٩٨٥
٩٨٦
٩٨٧
٩٨٨
٩٨٩
٩٩٠
٩٩١
٩٩٢
٩٩٣
٩٩٤
٩٩٥
٩٩٦
٩٩٧
٩٩٨
٩٩٩
١٠٠٠

واجبا عليه وسلامه اوار للواجب والا اوار فرج التكليف وشكل ايضا بان
الشافعي نص في الام على ان السكران مخاطب مكلف كذا نقله عنه الرويانى
في البحر في كتاب الصلوة والحق في الجواب ان السكران من محذور كالتحريم
اعلم ان السكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر
الى شرب الخمر والسكر الساجل من الادوية والغذائية المتخذة من غير العنب
وقد يكون مخطورا وحراما كالسكر الساجل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها
من الشك وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك
حتى اشتد فالتسم الاول من السكر كالخمر يمنع صحة جميع المتصرفات حتى الطلاق
والعتاق والقسم الثاني من السكر بخلافه كما ذكره صدر الشريعة في التبيين
والفتاوى في التلويح مكلف بجوارحه عن شرب المسكر كما نص عليه التفتاوى
في التلويح وذكر التقي السبكي في شرح المنهاج ان العاصي بسكره فيكلف
تقليط عليه وقد نص الشافعي على هذا في بعض عباراته اى عبارات السكران
ما يتكلم به من الطلاق والزوجه والعناق لعبد او امته وعبيدهما من البيع والاقراء
وترجيح الصغار والتزوج والا قراض واستقراض وسائر التصرفات سواء
شرب بكرة او طائعا فلزمه الاحكام المرتبة على هذه العبارات كفرقة الزوجه
في الطلاق وحرية العبد والامته في العناق لا الردة فانها لا تصح فلو تكلم بكلمة
الكفر لا يرد استحسانا لعمد المقصود للسكران لان الاعتقاد لا يرد تفع الا
بالقصد الى تبديله او ما يدل عليه ظاهره هو المتكلم في حاله تغير فيها المقصود
حاله الصحر فكانه اى الردة من السكران لردة الردة لا التزاهر لهما ولزوم الكفر

الوضع في الواب
صاحبها في الواب
نظاب الوضو بالعلم على
انفصل في الفقه والكتابان
قائلة فاما ان يكون معذرا
في عدم فهمه كالطفل والنائم
من الشر على الشرب بلكه
فانما تكليف الابا لوضع واما
ان يكون غير معذور فيكلف
تخليط عليه كذا في الترتيب
منه راجع
١٦٤
١٦٥
١٦٦
١٦٧
١٦٨
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٤
١٧٥
١٧٦
١٧٧
١٧٨
١٧٩
١٨٠
١٨١
١٨٢
١٨٣
١٨٤
١٨٥
١٨٦
١٨٧
١٨٨
١٨٩
١٩٠
١٩١
١٩٢
١٩٣
١٩٤
١٩٥
١٩٦
١٩٧
١٩٨
١٩٩
٢٠٠
٢٠١
٢٠٢
٢٠٣
٢٠٤
٢٠٥
٢٠٦
٢٠٧
٢٠٨
٢٠٩
٢١٠
٢١١
٢١٢
٢١٣
٢١٤
٢١٥
٢١٦
٢١٧
٢١٨
٢١٩
٢٢٠
٢٢١
٢٢٢
٢٢٣
٢٢٤
٢٢٥
٢٢٦
٢٢٧
٢٢٨
٢٢٩
٢٣٠
٢٣١
٢٣٢
٢٣٣
٢٣٤
٢٣٥
٢٣٦
٢٣٧
٢٣٨
٢٣٩
٢٤٠
٢٤١
٢٤٢
٢٤٣
٢٤٤
٢٤٥
٢٤٦
٢٤٧
٢٤٨
٢٤٩
٢٥٠
٢٥١
٢٥٢
٢٥٣
٢٥٤
٢٥٥
٢٥٦
٢٥٧
٢٥٨
٢٥٩
٢٦٠
٢٦١
٢٦٢
٢٦٣
٢٦٤
٢٦٥
٢٦٦
٢٦٧
٢٦٨
٢٦٩
٢٧٠
٢٧١
٢٧٢
٢٧٣
٢٧٤
٢٧٥
٢٧٦
٢٧٧
٢٧٨
٢٧٩
٢٨٠
٢٨١
٢٨٢
٢٨٣
٢٨٤
٢٨٥
٢٨٦
٢٨٧
٢٨٨
٢٨٩
٢٩٠
٢٩١
٢٩٢
٢٩٣
٢٩٤
٢٩٥
٢٩٦
٢٩٧
٢٩٨
٢٩٩
٣٠٠
٣٠١
٣٠٢
٣٠٣
٣٠٤
٣٠٥
٣٠٦
٣٠٧
٣٠٨
٣٠٩
٣١٠
٣١١
٣١٢
٣١٣
٣١٤
٣١٥
٣١٦
٣١٧
٣١٨
٣١٩
٣٢٠
٣٢١
٣٢٢
٣٢٣
٣٢٤
٣٢٥
٣٢٦
٣٢٧
٣٢٨
٣٢٩
٣٣٠
٣٣١
٣٣٢
٣٣٣
٣٣٤
٣٣٥
٣٣٦
٣٣٧
٣٣٨
٣٣٩
٣٤٠
٣٤١
٣٤٢
٣٤٣
٣٤٤
٣٤٥
٣٤٦
٣٤٧
٣٤٨
٣٤٩
٣٥٠
٣٥١
٣٥٢
٣٥٣
٣٥٤
٣٥٥
٣٥٦
٣٥٧
٣٥٨
٣٥٩
٣٦٠
٣٦١
٣٦٢
٣٦٣
٣٦٤
٣٦٥
٣٦٦
٣٦٧
٣٦٨
٣٦٩
٣٧٠
٣٧١
٣٧٢
٣٧٣
٣٧٤
٣٧٥
٣٧٦
٣٧٧
٣٧٨
٣٧٩
٣٨٠
٣٨١
٣٨٢
٣٨٣
٣٨٤
٣٨٥
٣٨٦
٣٨٧
٣٨٨
٣٨٩
٣٩٠
٣٩١
٣٩٢
٣٩٣
٣٩٤
٣٩٥
٣٩٦
٣٩٧
٣٩٨
٣٩٩
٤٠٠
٤٠١
٤٠٢
٤٠٣
٤٠٤
٤٠٥
٤٠٦
٤٠٧
٤٠٨
٤٠٩
٤١٠
٤١١
٤١٢
٤١٣
٤١٤
٤١٥
٤١٦
٤١٧
٤١٨
٤١٩
٤٢٠
٤٢١
٤٢٢
٤٢٣
٤٢٤
٤٢٥
٤٢٦
٤٢٧
٤٢٨
٤٢٩
٤٣٠
٤٣١
٤٣٢
٤٣٣
٤٣٤
٤٣٥
٤٣٦
٤٣٧
٤٣٨
٤٣٩
٤٤٠
٤٤١
٤٤٢
٤٤٣
٤٤٤
٤٤٥
٤٤٦
٤٤٧
٤٤٨
٤٤٩
٤٥٠
٤٥١
٤٥٢
٤٥٣
٤٥٤
٤٥٥
٤٥٦
٤٥٧
٤٥٨
٤٥٩
٤٦٠
٤٦١
٤٦٢
٤٦٣
٤٦٤
٤٦٥
٤٦٦
٤٦٧
٤٦٨
٤٦٩
٤٧٠
٤٧١
٤٧٢
٤٧٣
٤٧٤
٤٧٥
٤٧٦
٤٧٧
٤٧٨
٤٧٩
٤٨٠
٤٨١
٤٨٢
٤٨٣
٤٨٤
٤٨٥
٤٨٦
٤٨٧
٤٨٨
٤٨٩
٤٩٠
٤٩١
٤٩٢
٤٩٣
٤٩٤
٤٩٥
٤٩٦
٤٩٧
٤٩٨
٤٩٩
٥٠٠
٥٠١
٥٠٢
٥٠٣
٥٠٤
٥٠٥
٥٠٦
٥٠٧
٥٠٨
٥٠٩
٥١٠
٥١١
٥١٢
٥١٣
٥١٤
٥١٥
٥١٦
٥١٧
٥١٨
٥١٩
٥٢٠
٥٢١
٥٢٢
٥٢٣
٥٢٤
٥٢٥
٥٢٦
٥٢٧
٥٢٨
٥٢٩
٥٣٠
٥٣١
٥٣٢
٥٣٣
٥٣٤
٥٣٥
٥٣٦
٥٣٧
٥٣٨
٥٣٩
٥٤٠
٥٤١
٥٤٢
٥٤٣
٥٤٤
٥٤٥
٥٤٦
٥٤٧
٥٤٨
٥٤٩
٥٥٠
٥٥١
٥٥٢
٥٥٣
٥٥٤
٥٥٥
٥٥٦
٥٥٧
٥٥٨
٥٥٩
٥٦٠
٥٦١
٥٦٢
٥٦٣
٥٦٤
٥٦٥
٥٦٦
٥٦٧
٥٦٨
٥٦٩
٥٧٠
٥٧١
٥٧٢
٥٧٣
٥٧٤
٥٧٥
٥٧٦
٥٧٧
٥٧٨
٥٧٩
٥٨٠
٥٨١
٥٨٢
٥٨٣
٥٨٤
٥٨٥
٥٨٦
٥٨٧
٥٨٨
٥٨٩
٥٩٠
٥٩١
٥٩٢
٥٩٣
٥٩٤
٥٩٥
٥٩٦
٥٩٧
٥٩٨
٥٩٩
٦٠٠
٦٠١
٦٠٢
٦٠٣
٦٠٤
٦٠٥
٦٠٦
٦٠٧
٦٠٨
٦٠٩
٦١٠
٦١١
٦١٢
٦١٣
٦١٤
٦١٥
٦١٦
٦١٧
٦١٨
٦١٩
٦٢٠
٦٢١
٦٢٢
٦٢٣
٦٢٤
٦٢٥
٦٢٦
٦٢٧
٦٢٨
٦٢٩
٦٣٠
٦٣١
٦٣٢
٦٣٣
٦٣٤
٦٣٥
٦٣٦
٦٣٧
٦٣٨
٦٣٩
٦٤٠
٦٤١
٦٤٢
٦٤٣
٦٤٤
٦٤٥
٦٤٦
٦٤٧
٦٤٨
٦٤٩
٦٥٠
٦٥١
٦٥٢
٦٥٣
٦٥٤
٦٥٥
٦٥٦
٦٥٧
٦٥٨
٦٥٩
٦٦٠
٦٦١
٦٦٢
٦٦٣
٦٦٤
٦٦٥
٦٦٦
٦٦٧
٦٦٨
٦٦٩
٦٧٠
٦٧١
٦٧٢
٦٧٣
٦٧٤
٦٧٥
٦٧٦
٦٧٧
٦٧٨
٦٧٩
٦٨٠
٦٨١
٦٨٢
٦٨٣
٦٨٤
٦٨٥
٦٨٦
٦٨٧
٦٨٨
٦٨٩
٦٩٠
٦٩١
٦٩٢
٦٩٣
٦٩٤
٦٩٥
٦٩٦
٦٩٧
٦٩٨
٦٩٩
٧٠٠
٧٠١
٧٠٢
٧٠٣
٧٠٤
٧٠٥
٧٠٦
٧٠٧
٧٠٨
٧٠٩
٧١٠
٧١١
٧١٢
٧١٣
٧١٤
٧١٥
٧١٦
٧١٧
٧١٨
٧١٩
٧٢٠
٧٢١
٧٢٢
٧٢٣
٧٢٤
٧٢٥
٧٢٦
٧٢٧
٧٢٨
٧٢٩
٧٣٠
٧٣١
٧٣٢
٧٣٣
٧٣٤
٧٣٥
٧٣٦
٧٣٧
٧٣٨
٧٣٩
٧٤٠
٧٤١
٧٤٢
٧٤٣
٧٤٤
٧٤٥
٧٤٦
٧٤٧
٧٤٨
٧٤٩
٧٥٠
٧٥١
٧٥٢
٧٥٣
٧٥٤
٧٥٥
٧٥٦
٧٥٧
٧٥٨
٧٥٩
٧٦٠
٧٦١
٧٦٢
٧٦٣
٧٦٤
٧٦٥
٧٦٦
٧٦٧
٧٦٨
٧٦٩
٧٧٠
٧٧١
٧٧٢
٧٧

ليس كغير بل التزامة فلزم عدم الردة ليس برده بل التزامة فتدريجاً بالاسلام
 وقال الفاضل ميرزا حبان في حاشيته شرح المختصر ويمكن ان يجاب ايضاً بأنه
 تكليف لمن ليس له السكر بأنه حرم عليك السكر فان شربته فمعتبر طلاقك
 وقتلك وانكافك فان اردت ان تامن من هذه فاياك والاسكار قتالاً
 والذاهبون الى عدم اشتراط الفهم في التكليف قالوا في الاستدلال على
 ثانياً مطابقاً لما ذكره ابن اسحاق في شرح المختصر وصدر الشريعة في
 الشريعة وابن الهمام في التحرير وغيرهم في غير ما قال الله تعالى لا تقربوا
 الصلوة الا بغيره وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فكلفوا حال السكر
 بالترك للصلوة وهو تكليف من لا يفهم التكليف اقول في الجواب عن الاستدلال
 ان هذا القول من الله تعالى لا دليل فيه على التكليف حال عدم الفهم للخطاب
 بل فيه اى في هذا القول دليل على ان السكر لا ينافي في فهم الخطاب
 في الجملة لان المخاطبين بهذه القول الذين هم كانوا مباشري بالصلوة
 حال السكر ومباشريهم بالصلوة في هذه الحالة تدل على انهم يفهمون الخطاب
 في الجملة غاية الامر ان فهمهم ليس كفهم غيرهم كما يقتضيه اى الفهم في الجملة
 اى حد السكر في حرمة الصلوة باختلاط الكلام والذهيان لا بالهذيان
 الصرّف فانه يدل على انه يبقى في السكر الفهم في الجملة واحتياطاً بالتحذير
 عدم التمييز اى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف
 الارض من السماء في الحدة اى في حد السكر الموجب للحدة اى العقوبة المرتبة
 على الشرب احتياطاً او لتمييز في السكر نقصان وفي النقصان شبهة عدم

٢٤٤
 دليل اى فيه
 على التكليف حال
 عدم الفهم للخطاب
 بل فيه دليل
 منه

فينبذ به بالحركة ان مبني الحرك على الدرس اي الدفع حتى الاسكان
 اما في وجوب الحرك من الاحكام فالمعتبر ايضا عنده احتياط الكلام حتى لا يرتد
 بكلمة الكفر ولا يلزمه الحرك بالاقرار بل هو جيب الحرك ولما كان يريد انه اذا كان في
 الآية دليل على ان السكر لا ينافي الفهم فاما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
 في آخر هذه الآية فانه يدل على ان السكر ينافي الفهم فاما معنى قوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون
 حاله السكر غير عالمين ما يقولونه اجاب بقوله ومعنى حتى تعلموا ما تقولون
 حتى يتيقنوا ما تقولون لا حتى تفهموا ما تقولون حتى يقال انه يدل على ان السكر
 الذي هو طوبوا تبرك الصلوة حاله السكر غير فاهمين ما يقولون به لان العلم والفهم
 مترادفان فينا في السكر الفهم واذا كان معنى العلم اليقيني فلا ينافي في السكر مطلق
 العلم الذي هو مرادف للفهم بل ينافي في العلم اليقيني هذا الذي ذكرنا فاقول
 فان العلم في اللغة اليقيني الواقعي ولا مضائق فيه لا تفسيره بالمرادى حرام
 والقوم كان السحاب وابن الهمام وغيرهما مجيبين عن هذا الاستدلال بالتوضيح
 التاميل في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اي بان قوله
 تعالى لا تقربوا الآية نفى عن السكر لا عن الصلوة حاله السكر لان النهي
 اذا ورد على امره واجب شرعا وقد قيد بمرغبه واجب انصرف النهي الى
 غير واجب فالنهي في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى لا يكون نهيا
 للسكران عن الصلوة لكونها واجبة بل ينصرف الى نهى الصالح عن السكر
 اذا ورد على امره واجب لا بالوجوب الشرعي وقد قيد انصرف النهي الى التقيد
 كما في قوله تعالى ولا تقربوا الا وانتم مسلمون كما ذكرنا به في حاشية شرح المختصر

بانه نفى عن السكر
 نفى الآية لا تقربوا
 فترتب الصلوة سكران
 فانه انما هو من تناول
 السكر ويطمان الصلوة
 بالوضع لانه مطلوب
 الترك حال السكر فانه
 مافي التقريب ان يدرك
 لا يقيد لانه والحال فوه
 ٢٩٨
 اختطاب التبرك
 صحت لكن الطوبوا
 في حال سكره
 حال سكره مطلوب
 انكره من مفسد
 من اجل سكره
 من اجل سكره
 من اجل سكره

فالعنى لا تسكر واحتى تصلوا سكرى كقولهم لا تسكت وانت ظالم
 لا نظم فتصوت ظالمها هذا اى خذوا مسئلة المعدوم
 اى من ليس بموجود بالفعل بل يوجد في الاستقبال مكلف وهذه العبارة
 من قول الامام المعدوم يجوز ان يكون مامورا وقول ابن الحاجب الامر بخلق
 بالمعدوم لان التكليف اعم من الامر ومنها عبارة البيضاوى في المنهاج
 المعدوم يجوز الحكم عليه لان الحكم ايضا اعم من الامر وهذا مذهب الاشاعرة
 خلافا للمعتزلة بل لسائر الفرق غير الاشاعرة كما نص عليه الامرى
 في الاحكام والبيضاوى في المنهاج والقاضى عضد في شرح المختصر وابن
 امير الحاج في التقرير والمسرد من تكليف المعدوم المتعلق العقلة وبيان
 المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف توجه عليه حكم من
 غير تحيد وطلب آخر في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال كالتعلق بالتجربة
 اى ليس المراد من تكليف المعدوم تنجز التكليف في حال العدم بان يطلب منه
 الفعل في حال العدم بان يكون الفهم او الفعل في حال العدم كما ذكر ابن الحاجب
 في المختصر والقاضى عضد في شرحه قال الامام في الحصول وليس معنى كون
 مامورا انه يكون مامورا حال عدمه لانه معلوم البطلان بل على معنى انه يجوز
 ان يكون الامر موجودا في الحال ثم ان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك يصير
 مامورا بذلك الامر في الفظه وذكر الامرى نحوه فقال التكليف معناه قيام
 القديم بذات الرب سبحانه وتعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده تهيبه
 لفهم الخطاب فاذا وجد وتهيبا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والى
 السيل

لا تسكت وانت ظالم
 لا نظم فتصوت ظالمها
 من قول الامام المعدوم
 من قول ابن الحاجب الامر
 بالخلق
 في المنهاج
 في المختصر
 في التقرير
 في المسرد
 في بيان
 في الازل
 في الفهم
 في الفعل
 في حال
 في العدم
 في التكليف
 في قيامه
 في القديم
 في ذاته
 في الرب
 في سبحانه
 في وتعالى
 في للفعل
 في من المعدوم
 في بتقدير
 في وجوده
 في تهيبه
 في لفهم
 في الخطاب
 في فاذا وجد
 في وتهيبا
 في للتكليف
 في صار
 في مكلفا
 في بذلك
 في الطلب
 في والى
 في السيل

لنا اى للاشاعة على مذاهبهم ان المعدوم يتعلق به التكليف ولا اى وان لم
يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف اذليا ثابتا في الازل لتوقفه
اى لتوقف التكليف على المتعلق ولو عقليا فالمتعلق لا ينفك عن التكليف
سواء كان المتعلق من حقيقة التكليف وجبره الى كماله كماله كماله كماله
في المحقق او من لوازمه واذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يتعلق التكليف
في الازل لان المتعلق معدوم فكان المتعلق حادثا واذا كان المتعلق
حادثا كان التكليف حادثا لا اذليا وهو اى التكليف اذلي لان كلامه
نقالي اذلي لا متنازع قيامه بالحوادث بذاته نقالي يعني لو لم يكن
الكلام اذليا لكان حادثا وهو صفة له تعالى فيكون قيامه بذاته نقالي
فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو متناقض ومن كلامه امر ونهى وخبر وغير
والامر والنهى تكليف فيكون التكليف اذليا وقد اختلفت العلماء في الكلام
فقال المتأخر ان كلامه تعالى عبارة عن المنظم من الحروف والاصوات
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وهو حادث غير قائم بذاته تعالى
كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام واختار بعضهم من اطلاق
لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق بمعنى الافتراء وجوزوا الجمهور منهم
ثم المختار عندهم وهو ذهب الى ما شتم ومن تبعه من المتأخرين انه من خبر
الاصوات والحروف ولا يتخيل البقار حتى ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرانا وانا القرءان ما قرره القارئ خلقه البار
من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس

غير الحروف ليس عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتابتها وبشي
 عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان
 ومع هذا فهو واحد لا يزداد ولا ينقص ولا يتقص بنقصانها و
 لا يمتلئ بزيادةها وقالت الكرامية انه عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
 المسموعة وهي صفة قائمة بذات الله تعالى مع حدوثه وهو يكون كل صفة
 وقالت الحنابلة والحشوية كلامه تعالى عبارة عن المنتظم من الحروف والاصوات
 وهو قديم وقال اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه صفة قديمة قائمة بذاته
 تعالى لا اول لوجودها وهو صفة واحدة في نفسه لا تعد وفيه بحسب ذاته بل
 بحسب الاضافة وهو مع وحدته امر ونهي وخبر ونداء وانقسامه الى هذه
 الاشياء بحسب متعلقاته فانه ان تعلق بطلب الفعل كان امرا وان تعلق
 بطلب الترك كان نهيا فلو نه امر او نهيا او صاف لا انواع كما ان الجواهر
 في نفسه واحد وان كان شتلا على اوصاف كالتيخير والقيام بنفسه القبول
 للاعراض وفيه ما فيه اشارة الى ان الدليل ليس بحجة على الخصم من الخصم
 والكرامية فانهم قائلون بحدوث كلامه تعالى ومنكرون ازليتها والاشعرون
 الى ان المعدوم ليس بمكلف قالوا استدلالا على ندمهم بان المعدوم
 لو كان مكلفا يلزمه امر ونهي من غير متعلق بوجود الامر والنهي و
 ذلك اللازم امي الامر والنهي من غير متعلق بوجوده فان الطلب من
 المعدوم غير معقول فهو من آثار السفاهة وسبب لان المقصود من التكليف
 الانتثال وهو غير متصور من المعدوم فالامر والنهي كمن جلس في داره

قوله في غير ما فيه
 اشارة الى ما قاله
 القسمة من كلامه
 حاشا ليس بقديم
 في نفسه والى ذلك
 السبب الاول
 ان كلامه تعالى
 مع حدوثه قائم
 به تعالى بغير زرع
 قديم الخلود
 نقاسا في التفضل
 بالكون في الكلام
 من
 رجم الله
 نقاسا

في قوله تعالى ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
 ما هو سفيه وعيب لانه منزّه عنها بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
 سماعا ما هو راجع اليه وينسب اليه المأمورين المتأخرين قلنا في جواب
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعهم انفس عليه التفتنا في شرح القضا
 والفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر باننا سلم لزوم السفه والعيب
 وانما يلزم ذلك اى السفه والعيب لو كان الطلب للفعل من عدم
 في الازل فتجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
 واما لو كان الطلب مضمنا فيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود
 فلا يلزم السفه والعيب كما هو الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اى
 في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكافئين الذين يولدون الى يوم القيامة
 وعلما لك الاجاب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان ان
 تحقق التعلق به ولا يتحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
 وان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للماء
 والشيء وذلك اى اندفاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق
 المتعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التجيزي وهو يكون
 بالطلب تجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس ايراد واما التعلق
 العقلي الذي هو المراد ويتحقق في الازل لا امتناع لتحقيق بدون تحقق المتعلق
 في الخارج فيكفي له اى المتعلق العقلي الحكم بالمتعلق فتدبير لعله شارة
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازل الذي هو كلام نفس لا يكون فيه تنجيز التكليف

في قوله تعالى ولا يجوز ان ينسب الى الله تعالى وتقدس
 ما هو سفيه وعيب لانه منزّه عنها بخلاف امر الرسول عليه السلام فان هناك
 سماعا ما هو راجع اليه وينسب اليه المأمورين المتأخرين قلنا في جواب
 هذا الاستدلال كما هو المشهور من اجماعهم انفس عليه التفتنا في شرح القضا
 والفاضل ميرزا جان في حاشية شرح المختصر باننا سلم لزوم السفه والعيب
 وانما يلزم ذلك اى السفه والعيب لو كان الطلب للفعل من عدم
 في الازل فتجيزا بان ياتي الفعل في حال عدمه وهو ليس معنى كون المعدوم مكلفا
 واما لو كان الطلب مضمنا فيكون بان ياتي الفعل على تقدير الوجود
 فلا يلزم السفه والعيب كما هو الرسول صلى الله عليه وسلم في حقنا اى
 في حق المعدومين في زمانه الشريف من المكافئين الذين يولدون الى يوم القيامة
 وعلما لك الاجاب اندفع ما قيل في حاشية شرح المختصر ميرزا جان ان
 تحقق التعلق به ولا يتحقق المتعلق ممتنع ضرورة ان التعلق اضافة
 وان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وهو المكلف المتعلق للماء
 والشيء وذلك اى اندفاع ما قيل لان الامتناع اى امتناع تحقق
 المتعلق بدون تحقق المتعلق في الخارج في التعلق التجيزي وهو يكون
 بالطلب تجيزا وهو في تعلق الامر والنهي بالمعدوم ليس ايراد واما التعلق
 العقلي الذي هو المراد ويتحقق في الازل لا امتناع لتحقيق بدون تحقق المتعلق
 في الخارج فيكفي له اى المتعلق العقلي الحكم بالمتعلق فتدبير لعله شارة
 الى انه يلزم من هذا ان الكلام الازل الذي هو كلام نفس لا يكون فيه تنجيز التكليف

والكلام اللفظي فيه تميز التكليف فكيف يصح تفرعهم بان النفس مدلول اللفظي
 قيل في حاشيته شرح المختصر لغيره بان في رد استدلال الداعيين الى ان
 المعدوم ليس بكلف السفسه والعبث من صفات الكمال والفعال والكلام النفس
 عندهم اى عند الاشاعرة من قبيل الصفات اى الذاتية لا من صفات
 الافعال فلا يتصف الكلام النفس بهما اى بالسفسه والعبث اقول في جواب
 هذا الرد اننا لا نسلم ان الصفات مطلقا لا تنصف بالسفسه والعبث بل بعض الصفات
 ايضا تنصف بهما كيف وكلاهما طلب اى طلب الفعل من المأمور والطلب
 يتصف بهما اى بالسفسه والعبث اجماعا بيننا وبين المعتزلة فلا يصح قوله م
 النفس لا يتصف بهما اعلم ان الامام الرازي قال ان كلمة تعالى في الازل خبر
 مرجح البوقى اليه لان الامر بالشيء اخبار بتحقيق فاعله الثواب وتاركه العقاب
 والهنى بالعكس وعلى هذا الفيس كذا ذكر التفتازاني في شرح المقاصد قال
 بعض الاشاعرة ان امر الله تعالى في الازل عبارة عن الاخبار لان معناه ان
 فلانا اذا وجد بشروط التكليف صار مكلفا بكذا وكون الامر معناه الاخبار بقله
 الامام في الحصول والمنتخب منها عن بعض الاصحاب فخرم به صاحب السجل
 فتبعه البيضاوى في المنهاج وقد صرح الامام ايضا بابطاله في الكتابين المذكورين
 في اوائل الامر والهنى في الكلام على تكليف بالايضا وفي الاربعين في المسئلة
 السابقة عشر وفي معالم اصول الدين في المسئلة الثامنة عشر قال في الحصول
 هنا وهو مشكل من وجهين احدهما انه لو كان خبر التطرق اليه التقديري والامر
 لا يتطرق اليه ذلك الثاني انه لو اخبر في الازل لكان اما ان يخبر نفسه بهو سفسه او غير

وهو محال انه ليس بهناك غيره وان عبد الله بن سعيد القطان من المشايخ
 ونص على كونه من المشايخ شارح الموقف والامام في الحصول وقيل انه
 مقدم على الاشعري فعده من المشايخ على سبيل التسامح لتوافقه لهم لكن
 لم اقف على ترجمته في كتب التاريخ والرجال حتى اصدق باقيل من تقدم
 على الاشعري ذهب ابي عبد الله مستخلصا طالب للخلاص عن لزوم
 ابي لزوم السنف والعبث الى ان كلامه تعالى ليس في الانزل احدا او
 نفيا او غيرهما من الاخبار والاستخبار والنداء والتعجب والتمني والترجي
 والتمني وانما يتصرف بذلك ويصير احد هذه الاقسام فيما يزل بعد حدوث
 التعاقبات والمتعلقات بل القلايم هو الامد المشترك بين هذه الام
 وهذه الاقسام من الامر والشيء والاخبار وغير ما حادته لتوافقه على
 التعلاقات المحاذية وهذا يقال ان حدوث الحكم والمطلب لا ينافي قدم الكلام
 لكون حدوث باعتبار قيده نحو كذا ذكر التفتازاني في شرح الشرح وذكر
 ابن الحاجب في المختصر انه اورد عليه ابي علي بن سيب عبد الله بن سعيد
 من قدم الامر المشترك وحدث الاقسام ان هذه الاقسام انواع الكلام
 والكلام من هذه الانواع وليست هي وجود الجنس الا في ضمن ما
 فيستحيل وجود الكلام بدون نوع ما من هذه الانواع فلا يمكن تقدم
 المشترك مع حدوث الاقسام واحباب عبد الله بن سعيد عما اورد علي
 وقد ذكر في الجواب من قبل عبد الله بن سعيد القاضى عضد في شرح المختصر
 واختاره التفتازاني في شرح المقاصد والمقو شفي في شرح التجر يدعي فيها

قد ليس في الانزل
 ان الاشياء كلام
 ان على ان كلامه في
 ان واحد لكن جهودهم
 ان ذلك الواحد جهودهم
 ان الاشياء على وجه مخصوص
 ان هذا باعتبار نقطة
 ان اخر او على وجه آخر
 ان امر الى غير ذلك
 في الانزل متصرف
 قسم
 قسم من الاقسام
 التعلاقات والامر والشيء
 قد ليس متصفا بشي من
 الانقسام في الانزل
 احد في الانزل
 منه

اى ان هذه الاقسام انواعه اى انواع الكلام فقال لا نسلم ان هذه الاقسام
 انواع الكلام بل عوارضه اى بل عوارض الكلام بحسب التعلق
 الحادث فالكلام ليس بحسب هذه الاقسام بل هو معرض لها بحسب التعلق
 ويجوز خلوه اى خلوه الكلام عنه اى عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته
 اقول فى رد هذا الجواب بانه لا يدفع الايراد فان لنا ان نقرر الايراد بوجه آخر
 باننا نسلم ان هذه الاقسام ليست انواعا للكلام لكن لا شك انها اقسام للكلام
 والكلام مقسم لها ووجوه المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان
 التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه اى على عبد الله القول بوجود
 قسم ما بدون هذه العوارض لانه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض
 ووجود المقسم بدون وجود قسم ما محال كما علم فالقول بوجود المقسم بدون
 هذه العوارض مستلزم للقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو ك
 وجود قسم ما بدون هذه العوارض لا يعقل لان قسم ما شئ مع عارض من
 العوارض فوجود قسم ما وجود عارض فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض
 قول بوجود عارض ما بدون عارض ما ووجود الشئ مع عدمه محال ولزمه
 قدم قسم ما مع انه اى عبد الله بن سعيد قال ان القديم هو الشئ
 لا قسم ما هذه الخلفه اى خلاف لما فرضه من قصر القديم على المشترك فتدبر
 اعلم ان شارة الى ان التقسيم بالنسبة الى العوارض على نحوين تقسيم باعتبار العوارض
 وتقسيم بعد عرض العوارض والفرق بين التقسيم باعتبار العوارض وبين التقسيم
 بعد عرض العوارض ظاهر لاسترة فيه لان الاول تقسيم من بعد الامر والثاني

قد اقول ان هذه الاقسام
 كذا ان تقول ان التقسيم
 عرضي وهو عرضي ولا يخفى
 الفرق بين التقسيم باعتبار
 وبين اعتبار العوارض
 العوارض في الاول التقسيم
 على وجه التقسيم بدون العوارض
 بخلاف الثاني

ان التقسيم المقصور في الخلق
 حتى يكون كما لا يعقل وجود
 بدون قسم ما قال ١٢
 سنم ر ح م
 الله تعالى

تفتيش بعد عرض العوارض لا من بدو الامر وههنا تقسيم بعد عرض العوارض
ولما كان عرض العوارض ولما كان عرض العوارض فيما لا يزال بحسب التعلقات
السمائية لا في الازل لمزم ان لا يتحقق المقسم فيما لا يزال بدون قسم ما واما في الازل
قبل لا يزال فلا عرض للعوارض فلا تقسيم لا قسم حتى يلزم من القول بوجود الشيء المتقسم بعد
عرض العوارض في الازل بدون وجود الاقسام القول بوجود المقسم ونقسم وايضا
لا يكون المعدوم حينئذ اى حين كانت الاقسام عوارض الكلام الانواع مكلفا
اذ لا تكليف الا بالاقسام لا اقسام الا العوارض ولا عوارض الا بالتعلق ولا تعلق
بالمعدوم لان التعلق حادث بعد وجود المكلف مع ان المعدوم مكلف قد اجابا
عنه في الحاشية بقوله لعل ابن سريج يلزمه فيندفع عنه لعل ابن سريج يلزم عدم كون
المعدوم مكلفا فيندفع هذا الرد عن جوابه ورد بان هذا فاسد لان اعتراض السفة
والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند النكار ذلك لا توجه للابراء
فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان ابن سريج انما قال هذا الكلام مستخلصا
عن الايراد المذكور ويدفع بان استخلاص ابن سريج بهذا عما يرد على ازانة الكلام
لا على تجويز تكليف المعدوم من لزوم السفة والعبث كما هو الظاهر من شرح الموا
وشرح المقاصد وشرح التجويد وغيره من الكتب الكلامية وقد قرر بعض الشراخ
كلام المصنف بانه ايضا يلزم على من ذهب عبد الله بن سريج ان لا يكون المعدوم
حينئذ اى حين وجد الكلام ولم يصير امر او نهيا وغيرهما من الاقسام مكلفا اذ لا
لكلام بفعل المكلف لعدمه في الازل ووجوده فيما لا يزال مع ان المعدوم مكلف
والذاهون الى ان المعدوم ليس مكلف قالوا في الاسئلة لال على تدبرهم

قوله في بيان تقدم
 من العلم ان الاشياء
 قد تكون مجردة
 من الصفات الثابتة
 وكذا قال في شرح
 الامور الكلامية
 الازلية والخاصة
 بالاعتقالات المختلفة
 واما القول بتجسد
 الاشياء فليس
 غير متناهي
 الامر باعتبار حقيقة
 الوجود من جهة
 بغيره

تأنيبا بان التكليف المعدوم فرع قدم الكلام باقسامه قدم الكلام باقسامه محال لانه
 يلزم قدم عدم التناسل الغني يلزم منه كون الامور الغير المتناهيية قديمة اذا قسم
 الكلام باعتبار المتعلق فان المتعلق بزيادة غير المتعلق بجسم وضرورة ان
 الاضافة تتغير بتغير المضاف اليه ومتعلقة معدوم غير متناه فاقسام الكلام
 غير متناهيية باعتبار عدم تناسل متعلقة بقدم الكلام باقسامه قدم مقسامه الغير
 المتناهيية و قدم بعض الامور المتناهيية والكتاب نذهبها لبعض العمل لكن قدم
 الامور الغير المتناهيية باطل بالاتفاق والجواب عن هذا الاستدلال ان الكلام
 لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات وان التعدد
 بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه اسي فان كلامه تعالى
 صفة واحدة اذلية لا تعدد فيه بالذات كالتعلم والقدر فان كل واحد من العلم
 والقدر صفة واحدة لا تستند والاتعلقا بها فكذا الكلام صفة واحدة لا تستند والا
 لتعلقها وانقسامه اسي انقسام الكلام الى الانواع كالامر والنهي وغيره
 ولا فساد كالامر المتعلق بزيادة والامر المتعلق بغيره بحسب المتعلقات لا باختلاف
 الذاتيات والمتعلقات اعتبارية فالتعدد حسبها ايضا اعتباري و قدم من
 الغير المتناهيية الاعتبارية ليس بها بل فانه انما يستلزم وجود الامور الغير المتناهيية
 الاعتبارية في زمان واحد وعدم التناسل في الامور الاعتبارية ليس بها بل هذا
 اسي فكذا **مسئلة الفعل الممكن** وقوعه عن المكلف الذي تمت
 شرائط وجوبه وانما قيد بهذا لان الفعل الممكن في الم تتم شرائط وجوبه بل
 لم يتحقق التكليف به اذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب اذا علم الامر

في سبب الباطل
 الكلام الا ان ليس
 شراح الشرح
 قوله ان التناهي
 الجواب ايضا بان
 في ضمن قضايا
 متناهيية والكتاب
 قوله كالمعلم
 بالقدرة اياها
 كلامه قديم لا
 كالمعلم ولما كان
 صحيح في كل فصل
 تعلق امره و
 ان الشيء الصالح
 ببعض دون بعض
 في الوقت ١٢
 قوله

الذي لم يكن
 الامور المتناهيية
 التكليف الازلي
 بدون الوجوب
 القدر لوقا ١٢

اما مستنده الى ارادة الله تعالى القديمة او ارادة العبد كما دلت كذا قال الفاضل
 ميرزا خان في حاشية شرح المختصر وذكر الابهري في حاشية شرح المختصر
 وقوع الفعل الاختياري للعبد عندنا مشروط بالارادة القديمة وهي ارادة الله
 تعالى لان ما لم يثبت لم يكن وبالارادة السخاوية وهي ارادة العبد والالم
 اختياريا وعند المعتزلة ليس مشروطا بالارادة القديمة لانهم قالوا وقوع
 الطاعات من العاصي مراد الله تعالى مع انتظامه ووقوع المعاصي منه ليس
 مراد الله تعالى مع تحققة انتبه وقال التفتازاني في شرح الشرح يعني لا خلافا
 في ان الفعل المكلف به مشروط بالارادة وان وقع الخلاف في انه ارادة الله
 او ارادة العبد واذرب اليه العلامة يعني قطب الدين اشيرازي في شرح المختصر
 من ان المراد ارادة الله تعالى قديمة كانت او حاوية على اختلاف القولين فيجيب
 والله تعالى عالم بكل شيء فعالم باستيفار الارادة التي هي شرط وقوعه وعلى صحة
 التكليف بما علم الله عدم وقوعه اجماع فقد ثبت الاجماع على صحة التكليف بما علم الله
 انتفاء شرط وقوعه فحكاية الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة وامام الحرمين
 ههنا مناقضة لما نقلوا ههناك من الاتفاق كما نأقول ذلك الاجماع
 بالنظر الى الامكان الذاتي والصحة دون الوقوع كما يدل عليه كلام بعض
 المحققين يعني القاضي عضد عنه نقل الاجماع حيث قال في شرح المختصر
 والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع وان ظن قوم انه
 اي التكليف المذكور ممتنع لغيره فانه يدل على ان الاجماع على الامكان الذاتي
 لا على الوقوع والالم يصح مع ظن قوم الامتناع بالغير فالخلاف ههنا

اى فيما علم انتقار شرط وقوعه عند وقت وقوع الوقوع اى في وقوع التكليف به
 بعد الاتفاق والاجماع على الصحة اى صحة التكليف به وامكانه صحة ذنبية
 وامكانا ذاتيا فالمراد بالصحة في قوله بل يصح التكليف به الوقوع وفي سلكه الاجماع
 الامكان الذاتي ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يسا عد كلام القوم فان الاستسكان
 صرح في شرح المنهاج ان التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع جائز وواقع اتفاقا
 والتفتازاني قال في شرح الشرح بالترقي على قول القاضي عند الاجماع مستعند
 على صحة بل على وقوعه فكيف يصح قوله الاجماع بالنظر الى الامكان الذاتي و
 ولالة كلام بعض المحققين عليه ممنوعة كيف والظاهر ان ضمير انه في قوله وان ظن
 قوم انه ممنوع لغيره اشتبه راجع الى ما علم الله تعالى لا الى التكليف ومنشأ غلط
 المصنف ارجاع ضمير انه الى التكليف والحق في دفع المناقضة التوفيق بين
 نقل الاجماع المذكور وحكاية هذا الخلاف بما قاله التقى السبكي في شرح المنهاج
 من ان ما علم انتقار شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الى ذهنه الى فهمه علق
 التكليف كالجحوة والتميز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر اليه
 كخلق علم الله بان زيد الايو من فان انتقار هذا المخلق شرط في وجوب ايمانه
 لكن السامع يقضي بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط وهذا لا يخالف فيه
 الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه والدليل لنا على ذلك ما استنبط
 من صحة التكليف بالفعل المذكور لو لم يصح التكليف بالفعل الممكن الذي
 مشروط وجوبه وعلم الامر انتقار شرط وقوعه عند وقت لم يعلم احد من المكلفين
 انه اى ان هذا المكلف مكلف قبل وقت الفعل يعني لم يعلم احد قبل

وقت الفعل انما هو وقت الفعل لا وقت الفعل
 لا يعلم لحواله ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوعه
 لا يعلم لحواله ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوعه
 لا يعلم لحواله ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوعه

وقت الفعل انه مكلف بذلك الفعل فقول قبل وقت الفعل متعلق
 بقوله لم يعلم لحواله ان يكون لا يوجد شرط من شروط وقوعه
 الفعل كالحياة والعقل في وقت الفعل في نفس الامر فيعلم الامر
 بانتفاء شرط من شروط وقوع الفعل عند وقت الفعل فيكون التكليف
 على تقدير عدم الصحة محتملا ولا علم بشئ مع احتمال عدمه مع اننا نعلم قبل
 وقت الفعل بالتكليف ضرورة وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل
 اى قبل وقت الفعل وهو محتمل امام المحرمين كما ذكره النقي السبكي
 في شرح المسهام وذلك اى لا تكار المذكور باطل للاجماع الذى حكاه القاضى
 ابو بكر الباقلا في رواه ابن الحاجب المختصر عن القاضي على تحقيق الوجوب
 اى وجوب الفعل على المكلف قبل التمكن اى قبل كون المكلف قادرا
 الفعل ذلك لئلا وجوب الشرع في الواجب الموسع والعمرى بدنية
 اداء الواجب اجماعا وهو اى وجوب الشرع المذكور فرع تحقق التو
 واد تحقق الوجوب يعلم المكلف اذا فائدة في التحقيق بدون العلم واما
 والد استنادا والاوستا وظاهر ان الاجماع بدون العلم غير معقول
 لا افهم مراده لان الكلام في علم المكلف قبل الفعل بانه مكلف لا في علم اهل
 الاجماع بان التكليف او الوجوب يتحقق قبل الفعل والعلم بالوجوب
 يتضمن العلم بالتكليف فالاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن يتضمن الاجماع
 على تحقق العلم بالتكليف قبل التمكن الذى يوجب الى عدم صحة التكليف بغير
 عدم شرطه قالوا في الاستدلال على مذاهبهم اولا بانه لو صح التكليف بفعل

او رد او لا من الاجماع
 ونسب جاذبة الى صحتها
 بطلان الفقيه بل يثبت
 بانها اعتداد بالاجماع
 كما في شرح الشرح
 اعتداد به لان الاجماع
 معتد به عند من
 اجاب الابقا فهم
 تحقيق الوجوب
 ٢٨١
 لا ترى لصحة بدنية فرض
 مع احتمال عدم بقا
 التكليف في الركعة الثانية
 ناش من الاستدلال
 اللان العلم بالوجوب
 احد شرط التكليف بالعلم
 فلا يلزم منه العلم بالعلم
 وان لم يوجب بالعلم

بها علم الأمر انتفاء شرطه لزم ان لا يكون الامكان شرطاً في التكليف لان ما عدم
 شرطه اى ما صح عليه الحكم بذلك وهو في معنى ما علم عدم شرطه كذا في شرح
 غير ممكن لان وجود الشرط بدون الشرط محال واللازم مختلف اذ الامكان
 بشرط التكليف قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال الشرط الامكان ^{على} العا
 اى الامكان الذى الذى هو بشرط التكليف ان يكون حائثاً في فعله عادة ^{مختص}
 وقتاً واستجماع شرائطه وهو غير الامكان الذى هو شرط وقوعه وهو استجماع
 شرائطه بالفعل وهذا التصريح من المصنف على وفق تصريح ابن الحاجب القاضى
 عضد بان الذى اختلف في كونه شرطاً للتكليف بالفعل هو الامكان العادى وليس
 الامر على ما زعم العلامة قطب الدين بشيرازى في شرح المختصر من انه الامكان
 الذاتى كذا افاد الفاضل ميرزا جان في حاشيته شرح المختصر فان عموماً بالامكان
 في قولهم الامكان شرط التكليف الامكان الوقوعى لا السلم انتفاء اللازم اذ الامكان
 الوقوعى ليس بشرط للتكليف وان عموماً بالامكان العادى لا السلم الملازمة لان
 عدم الشرط بالفعل لا ينافى في الامكان العادى اذ غاية عدم الشرط بالفعل انتفاء
 الفعل لعدم الشرط بالفعل وهو اى الامكان العادى لا ينافى في الامكان ^{متنوع}
 لغيره وقلنا ايضا في الجواب عن هذا الاستدلال بان هذا الدليل منقوض
 يحصل كالمسألة بعد انتفاء الشرط حال عدم الشرط في الواقع اى بان يكون شرط
 وقوع الفعل معدوماً في الواقع ولا يعمله الامر فان عدم امكان الفعل الذى
 عدم شرطه بالنسبة الى المأمور مشترك بين ان يكون الامر عالياً بعدم شرطه
 كما في امر الله تعالى او جابلاً كما في الشاهد مثل امر السيد عظامه من غير تأخير لعلم

الامر او جيله في ذلك اذ لا دخل للعلم في الامكان والا متنازع فانه اى العلم
 تابع للمعلوم الخائن المعلوم ممكن يتحقق العلم بامكانه وان كان ممقنا يتحقق
 العلم بامتناعه بل عدم امكان الفعل لو كان انما كان لعدم الشرط في الواقع اذ
 عدم الشرط يمتنع وجود الشرط بل يجب عدمه بسبب عدم الشرط فيلزم ان لا يصح
 التكليف بالفعل الذي جهل الامر انتفاء شرط وقوعه وقد صح اتفاقا فتقتض
 الدليل والذاهبون الى عدم صحة التكليف بالفعل المذكور قالوا في الاستدلال
 على نهيههم ثانيا بانه لو صح التكليف بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه
 صح التكليف به مع علم المأمور المكلف بانتفاء شرطه لان المانع من عدم
 التكليف بالفعل الذي علم المأمور بانتفاء شرطه لا يتصور غير عدم حصول الفعل
 في الواقع وعدم الحصول مشترك بين ما اذا علم الامر بانتفاء الشرط وبين
 ما اذا علم المأمور بانتفاء الشرط فلا يصح مانعا اذ لو كان مانعا في صورة علم الامر
 امكان مانعا في صورة علم الامر وفي صورة علم الامر ليس مانعا عندهم فلا يكون
 مانعا في صورة علم المأمور واللازم وهو صحة التكليف بالفعل مع علم الامر
 بانتفاء شرطه باطل اتفاقا اذ لا يصح التكليف بالفعل مع علم المأمور بانتفاء
 شرط الفعل بالاتفاق قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا لا نسلم ان المانع من
 التكليف في صورة علم المأمور بانتفاء الشرط ليس الا ما ذكرتم من عدم الحصول
 بل ههنا مانع آخر وهو انتفاء فائدة التكليف مع علم المأمور بانتفاء الشرط
 وهو الا بتلازم مختلف ما اذا جهل المأمور وعلم الامر فانه يمكنه الفعل بوجود الشرط
 بالنظر الى اعتقاده امكان وجود الشرط فيصير مطيعا وعاصيا بالعرف على الفعل

قوله اوله دخل العلم
 قوله كذا ان تقول العلم
 وان لم يكن له شرط
 فيما كان الشيء متنازعا
 لكن لا دخل في حله
 وعدمه فانه اذا علم
 وقوعه لم يصح الطلب
 ووقوعه عدم وقوعه
 واذا علم عدم وقوعه
 لم يصح الطلب
 فانه لما اقبل الامر ان
 علم الامر لا يمنع الطلب
 بل يمنع صحة له في
 الجملة فذكر في ١٢ ممتنع

قوله لا تقادوا افاندة
 اى فائدة التكليف
 دوى الابتلاء بالعلم
 البشر فيصيح فيستحق
 الثواب او العذاب وهو
 فيستحق العذاب وهو
 متفق فيما نحن فيه
 كما قيل ١٢ مرة
 سلم على رضى روى

والترك و بالشكر والكرامة له فيحصل الابتلاء وبالحكمة عديم التكليف في صورة علم
 المأمور به بانتفاء الشرط كونه فناء الفائدة اى فائدة التكليف **مسألة**
 اسئلة الصبي الماتل صحيح وان لم يكن مكلفا به لكون العقل الكامل معتبرا
 في التكليف وكون عقل العقل كما فيا في الصحة **مسألة** ليل اسلامه على غنى
 عنه اخرج البخارى في تاريخه عن عروة قال سلم على وهو ابن ثمان سنين
 والحكم من طريق ابن اسحاق انه سلم وهو ابن عشر سنين وعن ابن عباس
 ومع النبي صلى الله عليه وسلم الراية الى على يوم بدر وهو ابن عشر سنين
 وقال صحيح على شرط الشيخين قال الذهبي هذا نص على انه سلم وله اقل من
 عشر سنين بل نص على انه سلم وهو ابن سبع او ثمان سنين وقال شيخنا الحكم
 فعله هذا يكون عمره حين سلم خمس سنين لان اسلامه كان في اول البعث ومن
 البعث الى بدر خمس عشرة فعمل فيه تجاوزا بالقاء الكسر الذي فوق العشرين حتى يوافي
 قول عروة قالوا وصح النبي اسلامه وكان ماخوذا من اقراره على ذلك قد اخرج
 الحاكم عن غصنفين عن عمرو بن العباس قال في اول البعث لم يوافق محمدا على
 دينه الا امر به خديجة وهذا الغلام على ابن ابي طالب قال غصنف فزنتهم ليدلو
 فوددت اني سلم حينئذ فاكون ربيع الاسلام قال شيخنا المصنف يعني بن ابي
 وقد يقال تصح عليه الصلوة والسلام ان ارى في احكام الآخرة فسلم وكلاهما
 في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا تزل اثاره الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
 انه سلم الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صح

ان يشاركه سلم وهو
 ابن سبع او ثمان او عشر
 سنين على اختلاف الروايات
 قالوا وصح النبي صلى الله عليه وسلم
 لكان يصلي الله وقد
 ل ان تصح في كلام
 الآخرة فقط كما في نسخة
 الشافعي في روى سلم والكلام
 في تصحيحه في كلام الله بينا
 والآخرة حتى لا يزل اثاره
 الكفار ونحو ذلك ولم ينقل
 انه سلم الله عليه وسلم صح في حق هذه الاحكام بل في العبادات فانه كان يصلي
 معه على ما هو ثابت ونحو ذلك نعم لو نقل من قوله صلى الله عليه وسلم صح

اسلامه امكن ان يصرف اليه باعتبار الجهتين لكن لم يتقبل ذلك وقد اورد بهذا
 السؤال على خلافت هذا الوجه وعلى ما ذكرنا هو الوجه انتهى قلت ولما قل ان قبول
 تصحيح اسلامه في حق الصلوة تصحيح ظاهر له ولانه في سائر الاحكام المختصة بالاسلام
 دنيا واخرى ومن ثم حكم باسلامه كافر صلي الى قبلتنا في جماعتنا حتى يخرج من عليه
 سائر الاحكام المتعلقة بالاسلام فلا يحتاج في تصحيحه في سائر الاحكام الاسلامية
 نقل تصحيحه في كل حكم منها فانتفى القول بانه يصح في احكام الآخرة لا الدنيا كما
 ذهب اليه الشافعي وزفر ثم قال صاحب الكشف وكلامنا في صبي عاقل ينظر
 في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول صلعم ويلزم ان ينضم على وجه لا
 في معرفته سبحانه والله اعلم كذا في التقرير يشرح التحرير قال فخر الاسلام البرز
 والقاضي ابو زيد وشمس الائمة اكلوا في موافقتهم بثبوت اصل وجوب الايمان
 عليه اي على الصبي بسببته حدوث العالم بما فيه من الايات الدالة على الوهانية
 تعالى لنفسه وجوب ايمان العجول ثبت بالامر لخلق صفة يكون المأمورين اهل الفهم بل
 ما سمعوا به اذا لم يخل الوجوب عن الحكمة وتضمن فائدة والامر بعد ذلك لا التزام
 اذ الواجب في الذمه بسبب الوجوب وسبب وجوب الايمان حدوث العالم
 لا وجوب الادعاء الى ثبوت وجوب اذ الايمان عليه لان وجوب الاداء
 بالخطاب والصبي ليس باهل للخطاب لان الينة الصبي للخطاب منوطه بكمال العقل
 واعتداله وهو لا يثبت الا بالبداهة قال فخر الاسلام في اصوله لا تكليف ولا خطاب
 على الصبي بمجرد العقل انتهى وهذا القول من فخر الاسلام منشأ قول استاذ
 الاستاذ الذي قلنته عجبا منه في صدر الباب الاول من المقالة الثانية

ولا صفة له لان الكلام في ذلك المقام في وجوب الاداء الذي فيه التكليف لا في
 الوجوب الذي قال فخر الاسلام بثبوته على الصبي العاقل ههنا فاذا سلم
 الصبي عاقلاً وقع اسلامه فرضاً لان صحته لا تتوقف على وجوب الاداء
 بل على مشروعيته كصحة المسافر اي كما اذا صام المسافر في رمضان
 وقع الصوم منه فرضاً ثم هو في نفسه غير متفرع الى فرض ونقل بل لا يتحمل
 اصلاً فلا يلزم على الصبي العاقل تحجلاً يداك تجديده اسلامه حال كونه بالغاً
 كما لا يلزم على المسافر الصائم في السفر تجديده صومه في الحضر وبذلك تجبيل الزكوة
 بعد اسبب لوجوبها فصار اداء الايمان في حقه كتجبيل الزكوة من المكلف بعد
 وجوبها قبل وجوب ادائها عليه فان قيل جواز تجبيل الحكم بعد تحقق سبب وجوبه
 قبل وجوب ادائه يتوقف على السمع لان سقوط ما يجب اذا وجب لفعل قبل
 الوجوب على خلاف القياس قلنا نعم قد وجد وهو اسلام على كما عرفت فبالصبي
 يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لان وجوب الاداء مما يتحمل السقوط بعد
 بعذر الزوم والاعذار بخلاف نفس الوجوب فان نفس الوجوب لا يتحمل السقوط
 بحال والصبي لا ينافي في حقيقة نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو
 باياه بعد ما عرضة القاضي عليه لفرق بينهما كما ذكر التفاتنا في التلويح ونقاه
 اي اصل وجوب الايمان عن الصبي العاقل شمس الاثم السرخسي كما نرى عليه
 ابن امير الحاج في التقرير وصاحب الكشف وغيرهما فقال لا وجوب على الصبي
 ما لم يبلغ وان عقله بعد من حكمته اي حكم اصل الوجوب وهو اي حكم
 اصل الوجوب وجوب الاداء ولا يثبت وجوب الشيء بدون حكمه وان كان

سبب الوجوب ومحل قائما لكن لو ادعى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع
الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان سبب عدم الحكم فقط و
الاخا سبب والمحل قائم فاذا وجد الحكم الذي هو الاداء وجد الوجوب مقتضى
الاداء كما قد مرناه من صوم المسافر وكادار صلوة الجمعة في حق من لا يجب عليه
فانه يصير به موديا للفرض وان لم يكن وجوبها ثابتا في حقه قبل الاداء وذكر
ابن امير الحاج في التقرير فيه اى فيما ذهب اليه شمس الائمة السرخسي نظرا لانا
لا نسلم ان حكمه اى حكم اصل الوجوب ذلك اى وجوب الاداء بل
ذلك اى وجوب الاداء حكم الخطاب المتعلق بالمكلف الا ترى الى
ان النائم والغنى عليه تجب عليهما القضاء فلا بد من الوجوب مع انه لا وجوب
للاداء عليهما البتة فلو كان وجوب الاداء من احكام اصل الوجوب لم يتحقق الوجوب
ههنا بدون وجوب الاداء واذا لم يكن وجوب الاداء حكم اصل الوجوب كيف
يلزم من انتفاء وجوب الاداء انتفاء اصل الوجوب وانما حكمه
حكم اصل الوجوب صحة الاداء عن الواجب يعنى اذا اداه يقع مسقطا
للوajib وما نفا عن توجه الخطاب اليه وصحة الاداء متحققة في الصبي العاقل ^{مبني}
اصل الوجوب لوجود مقتضى وعدم المانع ولهذا قال ابن الهمام في التحرير والاول
يعنى قول فخر الاسلام **مسألة** العقل شرط التكليف اذ به
اى سبب العقل الفهم اى فهم الخطاب وهو شرط التكليف فالقول لا
الفهم استلزم اشتراط العقل الذي به الالبية للتكليف ولما اطلق الحكماء وغيرهم
لفظ العقل على معان كثيرة احتج الى تفسيره بما هو المراد منه ههنا فاقول ان ^{ال}

كفى الاستسلام وصعد الشريعة وابن الهام ومن قبلهم وبعدهم قالوا ان العقل
 نور في بدن الاوحي يضيء به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه فيركب الحواس
 فيبتدئ في المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى عز وجل
 ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضرورات الى النظريات فتعلم
 نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بها يحصل الادراك فيسمى اى بصير فاضوء
 اى بذلك النور طريق يبتدئ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب
 المبادئ المتوصله الى المطالب ومعنى اضرارها صيرورتها بحيث يبتدئ القلب
 اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوانين من حيث ينتهي
 متعلق يبتدئ والصغير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك
 السجود فيبتدئ اى يعلم المطلوب للقلب اى الروح المسمى بالقوة العاقله
 والنفس الناطقه فيدركه القلب بتأمل اى التقاطع اليه والتوجه نحوه بتوفيق
 الله تعالى والهامة لا يتأثير النفس وتوليد ما فان الافكار معدة للنفس
 فيضمان المطلوب انما هو بالهام الله سبحانه وتعالى كذا في التلويح ذلك
 اى العقل متفاوت في افرادنا من حسب الفطرة بالاجماع وبشهادة
 من الآثار ولا ينافى التكليف بكل قدر من العقل بل رحمة الله قضيته
 ان ينافى بقدر معتد به قاصد التكليف بالبلوغ اى بلوغ الاوحي حال
 كونه عاقلا غير مجنون لان البلوغ مع العقل مرتبه كمال العقل فلها قدر
 ويعرف كونه عاقلا بالصادق عنه من الاقوال والافعال فان كانت على حد
 كان معتدل العقل والسكانت متفاوتة كان قاصر العقل فالتكليف دائر عليه

اى على البلوغ عاقلا وجودا وعدا قال البيهقي في السنن الصغرى نحوها
 فى معرفة الاحكام انما تعلق بالبلوغ بعد الحجرة وقبلها
 اى قبل الهجرة الى عام الخندق كانت تتعلق بالتقدير انتهى وكان
 عام الخندق بعد الهجرة سنة رابعة او خامسة على اختلاف الرواية قيل فى
 قول البيهقي قوله قد ثبت فى الصحيح ان جابر ابن عمر رضى الله عنهما
 عرضا على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وهما دون خمس عشرة سنة فلم يقبلها وعرض
 عليه صلى الله عليه وسلم يوم الخندق وهما ابنا خمس عشرة سنة فقبلها ولم يرد بها وبرا
 دليل صريح على ان الجهاد لم يكن فرضا عليها يوم احد فثبت ان اناطة الاحكام
 قبل عام الخندق بالبلوغ وقول البيهقي تأييد لاناطة الاحكام بالبلوغ كذا
 فى بعض الشروح وقال ركعت الاله ابادى بها بيان واقع انتهى واذا ثبت
 اناطتها بالبلوغ فلا يجب ادعاء شئ على المصنف ولو عاقلا هذا هو مختار
 فخر الاسلام فى اصوله والقاضى الامام ابى زيد فى التقويم وهو الصحيح لا سيما
 على الوجه مخالف لطاهر النص كما سيأتى وطاهر الرواية ايضا كذا فى الكشف
 خلافا لابي منصور الماتريزى وكثير من مشايخ العراق من احنفية والفقهاء

فى وجوب الايمان اى وجوب ادراك الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه
 اى عقاب الصبي العاقل بتركه اى ترك الايمان لمساواة الصبي للعاقل
 البائع فى كمال العقل وانا عذر فى اعمال الجوارح لضعف البنية بخلاف
 عمل القلب غير ان عند هؤلاء المشايخ كمال العقل معترف للوجوب كخطاب
 والموجب هو الله تعالى بخلاف المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما

خلافا لابي منصور
 اى وجوب ادراك
 سن شيخنا
 العراقى من
 احنفية كذا
 من مشايخنا

ان العبد يوحده لا فعله كذا في التقرير وفي الكشف قالوا انما وجبت معرفة الله
 تعالى على العقول البالغ باعتبار ان عقده كامل بحيث يشمل الاستدلال
 فاذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو والبالغ سواء في وجوب الايمان
 وانما التقاوت بينهما في ضعف البنية وقوتها فيظهر التقاوت في عمل الاركان
 لا في عمل القلب انتهى وايضا فيه قلت وهذا القول موافق لقول الفرق
 الاول يعني المتفرقة من حيث الظاهر سوى انهم يجعلون نفس العقل موجبا
 وهو لا يتقيدون الموجب هو الله تعالى والعقل معرفته كخطا بالنتيجة وذكر
 الامام نور الدين في الكفاية ان وجوب الايمان بالعقل عروى عن الشيخين
 رحمه الله وذكر اسماكم الشهيد في المنتقى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه قال
 لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والارض وخلق
 نفسه وسائر خلق ربه اما في الشرائع فمعذور حتى تقوم به الحجة وخلافه
 للقاضي ابي ذبيبة الدبوسي حيث قال القاضي ابو زيد في التوقيف بوجوب
 جميع حقوق الله تعالى من الايمان وغيره عليه اى على الصبي العقول
 الا ان الاداء سقط بعذر الصبي اعذور البدن والدليل لنا ولا قوله
 صلى الله عليه واله وسلم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى
 يستيقظ عن نومه وعن الصبي حتى يحتلم اى يبلغ وعن المجنون
 حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه اذ معناه كما قال
 النووي امتناع التكليف لانه رفع بعد وضعه انتهى وصح ان يكون رفع
 بالنسبة الى المميز بعد الوضع والله تعالى اعلم وجب عنه حمل الحديث

على الشرائع دون الايمان كما قال العراقيون وللقاضي الى تزيده ان كل
النائم اصل الوجوب ثابت عليه وان سقط عنه الاوار بعد النوم فلو دل
رفع القلم على نفى اصل الوجوب لدل في النائم ايضا وهو خلاف
الاجماع ولما كان يرد ان الصبي العاقل اذا لم يجيب عليه الايمان ينبغي ان
لا يعرض عليه السلام ولا يضرب على الصلوة بعد اسلامه وجمته مع انه يعرض
الاسلام ولا يضرب على الصلوة احاب عنه لقوله وسعدن الاسلام
عليه اى على الصبي بعد اسلامه ذوجته لصحته اى لصحة الاسلام
من الصبي لا لوجوبه اى لا لوجوب الاسلام على الصبي وضربه اسك
ضرب الصبي بعشر على الصلوة بسبب تركها لقوله صلى الله عليه وسلم
مروا الصبي بالصلوة اذا بلغ سبع سنين واذا بلغ عشر سنين فاضربوه
عليها قال الرندي حسن صحيح وصحة ابن خزيمة والحاكم على شرط مسلم قاديان
ليخلق باخلاق المسلمين وللاعتياد اى ليعتاد الصلوة في المستقبل
فهو يقع من المنافع كالبهيمة اى كضربها على بعض الافعال فعنه صلى الله عليه
 وآله وسلم تضرب الدابة على التفار ولا تضرب على العثار رواه ابن عدي
في الكامل الا انه ذكر انه من مناكير عباد بن كثير كذا في التقرير شرح التحرير
تكليفا اى لا لتكليف وكونه مكلفا بالصلوة والدليل ان ثانيا عدم
الفساخ مناج المراهقة اى التي قاربت البلوغ ولم تبلغ هذا في
في اللغة واما عند الفقهاء فهي التي بلغت اذ في مدة البلوغ وهي سبع سنين
ولم تبلغ اذا كانت بين البوين مسلمين تحت وج مسلم لعدم وصفه ك

الايمان اجنى لعدم بيان المرافقة صفة الايمان اذا عقلت واستوصفت بالايمان
 فلم تقدر على وصفه ذكره في الجامع الكبير فلو كان الصبي العاقل مكلفاً بالايمان
 لبانت من وجهها بخلاف البالغة فانها اذا استوصفت بالايمان فلم تقدر
 على وصفه ينفسخ نكاحها قول وفيه امي هذا الدليل انه امي عدم القساح
 نكاح المرافقة لعدم وصفه لا يبطل منسب القاضي الي زيدا لانه لا يدل
 على نفى اصل الوجوب امي وجوب الايمان عن المرافقة العاقلة فيجوز
 ان يثبت اصل وجوب الايمان عليها وليسقط ادوار الايمان عنها بعد الصبي
 فعدم القساح نكاح المرافقة مع عدم وصف الايمان لعدم وجوب ادوار
 الايمان عليها لعدم اصل الوجوب عليها واجبة لنا على القاضي الي زيدا
 خاصة انه لو كان جميع حقوق الله واجبا عليه امي على الصبي العاقل
 ثم سقط الوجوب بعد ثبوت عدم الصبي دفعا للمخرج اذا لا يتصور
 عليه الخطاب بالادوار في حال الصبي والقضاء مستلزم للمخرج البين لكان
 الصبي الاتي بجميع حقوق الله كالصلوة والصوم وغيرهما من العبادات
 موديا للواجب كالمسافر اذا صام رمضان في السفر واللازم
 وهو كون الصبي الاتي به موديا للواجب باطل اتفاقا اذا الكل متفقون
 على ان العبادات التي ياتي بها الصبي العاقل نافذة وحيث لم يقع المودع
 عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا ولما كان ههنا مظنة
 سوال وهو انه لا ملازمة بين اطراف الشرطية اعني بين قوله لو كان واجبا
 عليه ثم سقط الوجوب دفعا للمخرج وبين قوله لكان اتاتي موديا للواجب

قوله اصل
 الوجوب امي
 وجوب الادوار
 بل يثبت ان يكون
 الادوار سقط
 بعد الصبي
 منه

٢٩٢

ثم سقط
 الثاني انما
 والصوم من العبادات
 مستلزم

اذ يجوز ان يكون اسقاط العبادات عن الصبي من قبيل اسقاط الركعتين في الركعة
 عن المسافر وظاهر ان المسافر اذا اتى بالركعتين الاخيرتين في الركعة لا يكره
 موديا للواجب اجاب عنه بقوله وليس سقوط وجوب حقوق الله عن الصبي
 رخصة اسقاط سقوط وجوب الركعتين في الركعة عن المسافر لعدم
 الاثم للصبي في تبيان حقوق الله تعالى بآلاف اتفاق وفي رخصة الاسقاط
 يكون الاثم في الاتيان عندنا كما اذا صلى المسافر اربعاً ياثم قد جزم به فانه
 دقيق وقيل اشارة الى ان عدم الاثم لا يدل على كونه رخصة اسقاط اذ لا يلزم
 تاثيره في كل ما هو رخصة اسقاط كالسافر اذا دسى اربعاً فانه لا ياثم باو اير
 الركعتين الاخيرتين بل يكون مسيئاً بالجمع بين النفل والفرض في تحريره
 وكذا صاحب الحنف اذا دخل المسار داخل الحنف وعسل الرجلين لا يكون
 اثماً نعم عدم اثار الواجب لا يلزم كلى رخصة الاسقاط وهو عين المتنازع فيه
مسئلة الاهلية ابيه الانسان للشئ صلاحية لصدور ذلك
 الشئ وطبيعته منه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحية الحكم وهي ضربان
 اهلية الوجوب والاهلية الادار فالاهلية الوجوب عبارة عن صلاحية الوجوب لحقوق
 المشروع له وعليه والاهلية الادار عبارة عن صلاحية لصدور الفعل منه على وجه
 يعتد به شرعاً ثم اهلية الادار نوعان كاملة بكمال العقل والبدن وهو يكون
 عند كونه عاقل بالغاً فيلزمه كاداء عليه عند هذه الاهلية وقاصراً لقصور
 العقل والبدن كليهما كالصبي الغير العاقل او احد ههما اي احد من العقل
 والبدن كالصبي العاقل فان بدنه قاصر والعنوة البالغ وهو البالغ الذي

لا يتميز بين النفع والضرر ويختلط في كلامه فبعض كلامه يشبه كلام العقلاء وبعضه
 يشبه كلام الجاهلين فقله قاصر والنكاح بدنه كاملا بالبورغ والثابت معها
 اى مع الابلية القاصرة صحة الاداء بحيث لو ادعى الفعل صح اداعه لا وجه
 الاداء والتفصيل في الصبي ان ما يكون مع الابلية القاصرة مستند
 اما حق الله وهو اى حق الله ثلثة حسن محض اى لا يحتمل حسنة القبح
 بان يسقط حسنة ويصير قبيحا غير مشروع بوجه وقيح محض اى لا يحتمل قبح
 احسن بان يسقط قبح ويصير حسنا مشروع بوجه ودين دين اى متردد بين
 احسن والقبح بانه قد يحسن وقد يقبح واما حق العبد وهو ايضا ثلثة نافذ
 محض بحيث لا يكون فيه شائبة من الضرر وضار محض بحيث لا يكون فيه
 شائبة من النفع ودائر بينهما اى بين النفع والضرر بحيث يكون نافعا
 بوجه وضار بوجه آخر والاول اى ما هو حق الله تعالى الى وجه من محض لا يحتمل
 القبح كالايمان لا يسقط احسنه اى حسن الايمان وفيه اى الايمان
 نفع محض للعبد لانه اى الايمان مناط لمساعدة الدارين من دار الدنيا
 والدار الآخرة اما سعادته ودار الدنيا فلان العبد يصير بالايمان معصوما للدم
 ومحمولا عن الجزية ومغفرا بين المسلمين واما سعادة الدار الآخرة فانه
 يترتب عليه الثواب والخلاص عن عذاب الله تعالى واذا كان في الايمان
 نفع محض فيصح الايمان منه اى من الصبي لكون الايمان نفعا محضا
 لا يشبه به ضرورة الابلية للثواب وكيف لا يصح الايمان من الصبي والفرض ان الايمان
 وجد من الصبي حقيقة فكذلك حكمه وتختلف الوجود الحكمى عن الوجود الحقيقى انما يكون

للمحج عنه بالشرع والحجج اى المنع للصبي من الايمان وعدم اعتباره ايمانه من
 المشرع لم يوجب له حسن الايمان حسنا لا يحتمل ان يكون فيجاء بحال ولو كان
 محجور عنه لكان قبيحا من ذلك الوجه ولكونه نفعا محصا لا يشوبه ضرر و
 لا يليق هذا المنع بالشرع فان المشرع حكيم والحكيم لا يلبق به ان يحج عا
 مناط سعادة الدارين ولما كان يرده هنا سوال وهو ان الايمان كيف
 يكون فيه نفع محض شئ قد يكون فيه ضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن
 مورثة الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المجوسية ولا شك في انها ضرر ان
 حصل له بسبب الايمان فانه لو لم يؤمن لما حرم من الميراث ولا انفك نكاح زوجته
 اجاب عنه بقوله وضرر هو حرمان الميراث للصبي المومن من مورثة الكافر
 وندقة النكاح بين الصبي المومن وزوجته المجوسية لكفر القديس
 اى قريب الصبي وهو مورثة وهذا في حرمان الميراث وكفر الزوجة اى قربة الصبي
 وهذا في فسخ النكاح بسبب ان الصبي فيها مضافان اليها لا اليه لان الاسلام شرع
 عاصم للحقوق لا قاطعا لها فاحصه منع كون الضرر في الايمان باننا لا نسلم
 ان هذين الضررين للذين لهما الصبي بعد الايمان بسبب الايمان بل لبقا قربة
 وزوجته كافرين فانه لو لم يبقيا على الكفر بل اسلما معه لم يحرم الصبي من
 الميراث ولم يفسخ النكاح ولو سلم لزوم ذلك للايمان بان كل واحد من الشرع
 حرمان الميراث وفرقة النكاح بسبب ايمان الصبي فحكم الشئ الموجب بثبوت
 ذلك الشئ صحتة وحكم وضع الشئ لذلك الحكم لا حكم يلزم الشئ من حيث
 انه من ثمراته تبعا لا قصدا ووضع الايمان ليس لحرمان الميراث والفرقة

بين الزوجة وميئه وان لم يرم حرمان الميراث والفرقة عند الايمان بانها
 ثمراته ولو ازمه التالبة لوجوده بل ومنعه لسعادة الدارين فهو اى
 ضرر حرمان الميراث وفرقة النكاح لسبب الايمان بالكتب اى تتبع
 لوجوده لا قصد اليه ليعنى لزومه من ضرورة الحكم بصحة الايمان لانها من
 لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الايمان لاجله قصد اليه وكم من شى
 ثبت تبعاً لقصد أو لا يبعد الضرر المتبع فيكون في الايمان نفع
 محض مع ان الاسلام موجب لارث الصبي من مورثة المسلم فلم يكن لانه
 محصوراً في حرمان الميراث ويعود ملك نكاحه اذا كانت زوجته اسلمت
 قبله فيتعارض النفع والضرر ويتساقطان فيبقى الاسلام في نفسه نفعاً
 محضاً وصار هذا كقبول هبة القريب من الصبي يصح مع ترتيب
 العتق اى عتق القريب على قبول الصبي ليعنى اذا كان قريباً للصبي في
 محرم من الصبي عند الشخص فوجب هذا الشخص ذلك القريب للصبي
 فتقبل الصبي يصح قبول الصبي تلك الهبة ويصير ذلك القريب معتقاً
 على الصبي وعتق القريب على الصبي ضرر محض للصبي لزم الله وقبولها
 لوجوده لا لان الحكم الاصل للهبة انما هو الملك بلا عوض لا العتق المرتب
 عليها فالعتق لزم من خارج وهو حاكمة القريب بالبيع والثاني
 اى ما هو حق الله تعالى وقبح لا يحتل قبحه احسن كالكفر فانه قبح من
 كل شخص في كل حال والمراد من كونه حقاً الله تعالى ان حرمة كونه الزنا
 حرمة شرب الخمر والقياس ان لا يصح الكفر من الصبي لانه ضار

قوله فهو بالنفع لان
 وضع الايمان باو
 ويتحقق به الفائدة
 مع ارباب الشفاة
 فيترتب عليها حكمها
 تبعاً لوجوده ١٣
 مسند احمد المصنف
 ٢٩٦

محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتناق عبده وطلاق
 امر ربه وبنه ماله والدليل عليه انه لو ارتد في الصبي وبلغ كذا لقتل
 ولو صحت ردة لو جيب قتله بعد البلوغ وعليه اني على عدم صحة
 الكفر من الصبي المشافعي وابوي سيف آخر وفي الميسوط وهو زنا
 عن ابي حنيفة لكن يصح الكفر من الصبي العاقل في احكام الدنيا والآخرة
 استحسانا عنه ناسي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي احكام
 الاخرة يصح الكفر من الصبي العاقل اتفاقا بين ابي حنيفة ومحمد وبين
 ابي يوسف والشافعي على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة السخري في اصول
 الفقه والكان اطلاق لفظ الميسوط والاسرار يدل على عدم الصحة عند ابي
 والشافعي في احكام الآخرة ايضا والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع
 الشرك حقيقته والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف العقل والنص كذا في
 كشف البرزوي وذكر في اصول فخر الاسلام وشروحه والتفتيح متن التبيين
 وشرح التلويح والتفريغ شرح التحرير في وجه صحة الكفر من الصبي العاقل
 في احكام الآخرة اتفاقا ما حاصله وان لم يصح الكفر من الصبي العاقل بل
 عفى عنه وجعل مونا لصار الجاهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى
 وصفاته واحكامه على ما ينبغي عليه والجاهل لا يجادل على حق العباد فكيف في
 حق رب الارباب فيصح الكفر منه في حق احكام الآخرة لان العفو عن الكفر
 ودخول الجنة مع الكفر ممن يعترف اذ اره بعقله وصحته وركه عالم برده شرعا
 ولا حكم به عقل وجه الاستحسان ان الكفر عظم مطلقا لا يتجمل المشبهة

قوله لا يشوبه منفعة
 الكفر من الصبي العاقل
 الكفر من الصبي العاقل
 الكفر من الصبي العاقل

بحال ولا شخص فيستوي فيه البالغ والصبي فلا يسقط بعد رغبته
 لان عذر صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة يلزم للخصم على وجه
 لا يبقى في معرفته شبهة لا يسمع وهذا الوجه ذكره ابن امير الحاج في التقرير
 صاحب الكشف البردوي وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة
 البالغ انما يحكم بروية لتحقيقها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها
 لا تتحقق كون مشروعة بحال انما تتحقق من الصبي العاقل كالايمان وبشيت الخطر في حقه لانها
 لا يتحقق ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من الاشخاص
 واذا كان كذلك وجب الحكم بصحتها منه ولم يتنع بثبوتها بعد الوجود حقيقة
 للحرر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبي
 لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر من الاعذار فكذا بعذر الصبي قال الشيخ
 ابو الفضل الكراخي انما حكمنا بروية من ردته بالحكم باسلامه لان الاسلام
 مما يوجب من العبد من اختياره منه وذلك متصور الترك منه وترك الاسلام
 بعد وجوده هو الردة فتبين من الصبي امسدة الله امى امره الصبي المسلم
 وليجوز الصبي الميراث من مورثة المسلم بالردة تبعها للحكم بصحتها
 لان هذه الاحكام من توابعها لا قصد الضرر في حقه او هو غير جائز فلم يصح
 العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يتقبل العفو لوجه لو اسقطه لزوم هذه
 الاحكام كما اذا ثبت الازالة او تبعها لا يوجب بان ارتد او تخافه بدار الحرب
 ولزوم هذه الاحكام حيث لا يتنع بثبوتها لو اسقطه لزومها كذا في كشف البرد
 والتقرير يشرح التقرير ولما كان يرد على ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى

في مسئلة ردة الصبي فانها حكم بصحة ارتداد الصبي في حق حرمان الميراث
 ووقوع الفرقة لم يحمى يحكم بصحة الارتداد في وجوب قتل الصبي اجاب عنه
 وانما لم يقتل الصبي بالارتداد وان صح ارتداده عندها قبل قيده
 وحسن لانه اى القتل المرتد ليس بجرح الاخره اذ يلى قتل المرتد بالحكمة
 لاهل الاسلام وانه لا يثبت القتل في حق النصارى وكذا في حق اصحاب الاعداء
 كالزمنى والعميان في رواية وهو اى الصبي ليس من اهلها
 اى اهل الحرابة لضعف البينة فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة
 لانها ليست من اهلها ولان ما وجب جزاء وعقوبة في الدنيا يثنى على
 الابلية الكاملة لا على القاصرة ولا يلزم عليه جواز حنوبه عند سارة الادب
 مع انه نوع جزاء ولا جواز استرقاقه مع ان الاسترقاق عقوبة جزاء
 على الكفر على ما عرف لان الضرب عند سارة الادب واجب للمباينة في المستقبل
 بمنزلة ضرب الدواب لاجزاء على الفعل الماضي وكذا استرقاقه ليس بطريق
 الجزاء ولكن باعتبار ان ما هو مباح غير معصوم محل للملك كالصبي وذو
 اهل الجبار بهذه الصفة ولا يقال زوال العصمة التي هي كرامته يكون بطريق
 الجزاء فينبغي ان لا تزول عن الصبي لانا نقول زوالها بمنزلة زوال الصحة
 بالمرض والحيوة بالموت والغنا بالفقر واحد لا يقول ان ذلك جزاء بطريق
 العقوبة اليه شمس الائمة رحمة الله وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتد كما هو
 جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبي لا يتحقق
 معنى المجارية بعد البلوغ ولكن في الاستحسان لا يقتل الصبي المرتد بعد

البلوغ ويجبر على الاسلام لان في صحة اسلامه اى اسلام الصبي
 حال الصبي خلافا بين العلماء ومن قال بصحة اسلامه فكفره دة
 عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره ليس بردة عنده فاورث
 هذا الخلاف الشبهة في ارتداده فهذه الشبهة صارت شبهة في قتله فتكون
 مستقطبة له اذا السجد وتدنر بالمشبهات الا انه لو قتل الانسان قبل البلوغ
 او بعده لا يلزم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من
 ضرورتها استحقاق قتله كالمرة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان
 لا يلزمه شيء كذا في المبسوط والثالث اى ما هو حق الله تعالى مقرر
 بين احسن والفق كالمصلاة واخوانها من العبادات البهنية
 كالصوم والصلاة فاتفقوا اى الصلاة واخوانها مشروعة وحسنة في
 وقت كالاولات المعينة لها دون وقت كوقت طلوع الشمس و
 استوائها وغروبها في حق الصلاة ويوم العيد وايام التشريق في حق
 الصوم وحكم هذه انها تضيح مباشرته اى مباشرة الصبي بها للتواب
 اى لمصلحة ثوابها في الآخرة والا اعتياد اى اعتياد ادائها بعد البلوغ
 بحيث لا يشق عليه في الدنيا بلا عهدة اى بلا لزوم عليه فلا يلزم
 على الصبي بالشروع المضى فيها كما يلزم على البالغ فانه يلزمه المضى فيها
 واتمامها حتى لو افسد باعصه ولا يلزم على الصبي بالافساد بعد الشروع
 قضاء كما يلزم على البالغ فانه يلزمه القضاء بالافساد لان هذه العبادات
 قد شرعت في حق البالغ في الجملة كذلك اى كما شرعت في حق الصبي

١٣٠

قوله في
 مشروعية
 تشييل كونه
 ثابت اى شرعا
 بين احسن والفق
 من رحمهم الله
 تعالى

مصحح وجوب قضاء فان المبالغ اذا شرع في هذه العبادات على ظن
 انها عليه ثم نسين انها ليست علة ليصح منه الاتمام مع فوات جنته المزموم
 حتى اذا افسد لا لا يجب عليه القضاء فكذا الصبي في هذا المعنى وكذلك
 لا يلزم على الصبي جزاء محظور احرامه اى احرام الصبي اذا ارتكب
 محظور احرامه كما يلزم على البالغ اذا احرم للحج واتى لما هو محظور ومنوع
 موجب للنجاسة جزاء هذه النجاسة لان في الزامه ايجاب ضرر وذلك يستثنى على
 الابلية الكاملة بخلاف ما كانه ما ليك من العبادات كالزكاة فانه

لا يصح منه اى من الصبي او امره لان فيه اى في اماره ضاراً
 بالصبي في العاجل باعتبار نقصان ماله فيستثنى ذلك على الابلية الكاملة

١٠٣

على القاصرة والرابع اى ما يوجب للعبد وهو نفع محض كقبول الهبة
 والصدقة فان النفع فيه ظاهر او قبل يدخل المال في ملكه ولو لم يقبل لم يخل
 والضرر فيه منتفئ تصح مباشرة اى مباشرة القسم الرابع منه اى
 من الصبي لان التصحيح ممكن على وجه الابلية القاصرة اذا كانت كافية لاداءه نفع

محض بلا اذن وليه اى ولي الصبي كانه اى القسم الرابع نفع محض
 والولى انا جعل وليا لان لا يستنصر بالاعراض فتتضمن الحاجة الى الاذن فيما
 يستلزم المضرة واما ما ينفع محض فلا يحتاج فيه اليه كما ان قبول بدل الخلع
 من العبد المحجور بان خالجه امرته على مال وقبضه منها بغير اذن مولاه صحيح
 لان حجة عما فيه ضرر او توليهم ضرره وبذا نفع محض في حقه فلا يتوقف على
 اذنه ولا يلزم الحجر فيه ولذلك اى اصبحت مباشرة ما فيه نفع محض من الصبي

بغير اذن الولي تجيب اجرة الصبي المحجور مما اى الممنوع عن التصرف بغير
 الماذون من الولي اذا اجر الصبي المحجور نفسه وعمل مع بطلان العقد
 اى عقد الاجارة يعنى لا يجوز للصبي المحجور ان يواجر نفسه لان الاجارة عقد معاوضة
 متردد بين الضرر والنفع كالبيع فلا يحل للصبي المحجور عليه وانما ذلك الى الولي
 ولهذا لا يستحق تسليم النفس بهذا العقد لما فيه من معنى الضرر فاذا عمل الصبي
 وفرغ من العمل ففي القياس لا اجر له لان العقد لم يصح ودوجب الاجرة
 باعتبارها فاذا نفسه لم يجب الاجر في الاستحسان وجب الاجر له لان هذا العقد
 يتحقق منفعة بعد اقامة العمل فانما لو اعتبرنا العقد استوجب الاجر ولو لم
 لم يجب له الاجر والصبي لا يكون محجورا عما يتحقق منفعة كقبول الهبة والصدقة
 لان الحجر له دفع الضرر فبقيا لا ضرر فيه بوجه الحجر كما في كشف البرد وى وفي التخيير
 والتفجير ذكر في وجه الاستحسان لانه اى بطلان عقده بغير اذن وليه
 لحقه اى الصبي وهو ان يلحقه ضرر لانه عقد معاوضة متردد بين الضرر
 والنفع فلا يحل له بدون اذن الولي فاذا عمل لقي الاجر نفعا محضاً وهو غير محجور
 فيه وتجب اجرة الصبي المحجور بالاشتمال على سلامته اذا كان الصبي المحجور من العمل
 حراً حتى لو ملك في العمل له الاجر بقدر ما اقام من العمل لان الحجر لا يملك بالامانة اما
 العبد المحجور اذا اجر نفسه بغير اذن مولاه فيجب له اى له العبد
 الاجرة بشرط السلامة اى سلامة العبد من العمل فان هلك العبد
 في العمل فالقيمة اى فيجب على المأجر قيمة العبد يعنى ضمن الاستجابة
 العبد من يوم الغصب لانه فاصب له حين استعمله بغير اذن مولاه فيملك بالامانة

من حيث وجب عليه الضمان لا الأجداس لا يجب على المستاجر الأجر لان
والاجر لا يتمعان وانما اوجبت الاجر لنفع المولى ووجب الضمان النفع له
من لزوم الاجر بخلاف الصبي المحرق انه وان هلك في العمل فله الاجر بقدر ما قام
من العمل لان المحر لا يملك بالضمان فلم يكن بد من ايجاب الاجر وكذلك اذا
قاتل الصبي بغير اذن وليه لاشي له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير
ابطاله عند اذن وليه فيكون حاله كحال المحر في المستامن ان قاتل باذن الامام
استحق الرضخ والافلاء في الاستحسان استحق الرضخ بالاراء المهمة والضمان
واسخار المعجنتين اى ما دون السهم من الضميمة لانه غير محجور عن النافع المحض واستحق
الرضخ بعد الفراغ من القتال بهذه الصفة فيكون هو كما لما دون فيه من جهة
المولى مع عدم جواز شهود القتل اى حضور الصبي للقتال بدون الاذن
اى اذن وليه بالاجماع وذكر فخر الاسلام في اصوله في صاحب الكشف
ما حاصله انه يحتل ان يكون هذا اى استحقاق الرضخ استحسانا قول محمد لان عنده
امان الصبي المحجور صحيح وذلك لايصح الامن له ولانية القتال واذا كان له ولانية
القتال كان مستحق الرضخ عند الفراغ من القتال الدليل عليه ان محمد رحمه الله
لم يذكر هذه المسئلة الا في السيرة الكبيرة واكثر تفريعا منه بنى على اصله كتفريعات
الزبادية فاعند ابي حنيفة وابي يوسف فلا يستحق شيئا لان امان الصبي المحجور
ليس صحيحا عند هذا فلم تكن له ولانية القتال ولهذا لا يحل له شهود القتال
بدون الاذن بالاجمال فلا يستحق شيئا بالقتال كما يحل اذا قاتل والاصح
ان هذا جواب الكل لما ذكرنا ان المحر عن القتال لدفع الضرر وقد انقلب نفعاً

الحكم
فيما ذكره
الرضخ اى
ما دون السهم
من الضميمة
الرضخ
الرضخ
الرضخ
الرضخ
الرضخ

بعد الفراغ فلا معنى للمنع من الاستحقاق وأشار إلى ضعف هذا الاحتمال ابن القيم
 في التحرير حيث قال وقيل هو قول محمد وتابع ابن أمير الحاج صاحب الكشف في
 ان استحقاق الرضخ قول الكل على الأصح حيث قال والأصح ان هذا جواب الكل
 لان المجهود عن القتال لدفع الضرر وقد القلب نفعا بعد الفراغ منه فلا معنى للمجهود
 عن الاستحقاق انتهى والخامس أي ما هو حق للعبد وهو ضرر محض كالطلاق
 ونحوه من العتاق والصدقة والهبة فانها ضرر محض في العاجل بآثاره ملك
 النكاح والرقبة والعين من غير نفع يعود اليه فلا يملكه أي لا يملك نفسه
 الخامس ولو باذنه وليه حتى لو طلق الصبي امرئته باذن الولي بالطلاق لا يقع
 الطلاق كما لا يملكه أي الخامس عليه أي على الصبي غيره أي غير الصبي
 كالولي والوصي والقاضي لان ولاية الغير عليه نظرية وليس من المنزلة اشبات
 الولاية فيها هو ضرر محض في حقه قال صاحب الكشف كان المراءى من عدم شعية
 الطلاق والعتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاعند تحقيق
 الحاجة اليه فهو مشروع قال شمس الأئمة السرخسي في اصول الفقه زعم بعض
 مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم غير مشروع أصلا في حق الصبي حتى ان
 امراة أي امرأة الصبي لا يكون حلالا للطلاق قال وهذا أي هذا الزعم
 وهم عندي فان الطلاق يملكه بملك النكاح فهو من لوازمه فلا يملك
 النكاح عن ملك الطلاق ولا ضرر للصبي فيه أي في ملك الطلاق واشتات
 اصل الملك وانما هو أي الضرر في الاتياع أي الاتياع الطلاق فانها بطلان
 ملك النكاح فيبين ان لا يصح النكاح لكن ربما نشأ من الزوجة من غير ان يملكه

فحينئذ لا ضرر في الابقاع فلو تخففت الحاجة اليه اى الى ابقاء الطلاق من جهة
لرفع الضرر كان الابقاع صحيحا من الصبي وبهذا تبين فساد قول من يقول
انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الابقاع والطلاق
عن حكم غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمه لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذا الحكم
في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرته وعرض عند الاسلام فالى فرق
بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واذا اريدت
الفرقة بينه وبين امرته وكان طلاقا في قول محمد واذا وجدته امرته مجبوا
فخاصته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عنده بعض المشايخ كذا في الكشف
والترغيم وايضا في الكشف واذا كاتب الاب او الوصى في نصيب الصغير
من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار العبد معتق
لنصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وبهذا الضمان لا يجب الا
باعتناق فيكفى بالابلية القاصرة دون جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فنحن ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا جعل
ثابت لان الاكتفاء بالابلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق
فيما هو ضرر محض ولما كان يرد ان اقراض القاضى مال الصبي ضرر محض لانه
قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المستقرض ولا يقع فيه فهو من القسم
الاسخا مس ولا يملك القسم الخامس على الصبي غير الصبي فكيف يملك القاضى الاقراض
على الصبي مع ان القاضى يملكه على الصبي اجاب عنه بقوله انما يجوز اقراض القاضى حاله
اى مال الصبي من المسلى اى الغنى لانه اى اقراض القاضى حفظ وصية

قوله كان صحيحا من الصبي
فناذكر ان قالوا لو كان
الطلاق كان خاليا عن حكمه
ولاية الابقاع وبسبب
عن حكمه معتبر شرعا
ولما كان الحكم
عنده عن حكمه اذا الحكم
عند الحاجة حتى اذا اسلم
وغيره عليه السلام
فرق بينهما وكان
طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد
واذا اريدت وقت البهيمه وكان
طلاقا في قول محمد واذا وجدته
مجبوا فخاصته في ذلك فرق بينهما
وكان طلاقا عنده بعض المشايخ
كذا في الترغيم ١٢٠ مسند
رحمهم الله
تعالى

المال الصبي مع قداره على الاقتضاء اى الاستيفاء من المستقرض
 بعلمه من غير حاجة الى دعوى وبينه فان علم القاضى كاف في الحكم و
 تحصيل المال منه فلا احتياج الى الجور وبه عند علم القاضى بخلاف الاقراض من
 غير المولى لا تنفاد القسمة على الاقتضاء في الكشف صح الاقراض
 من القاضى وصار له سند وبالبيه لان الدين الذى على المستقرض اوسع
 ولاية القاضى ليعيد العين وزيادته لان القاضى يمكنه ان يطلب مليا على خلاف
 العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار
 السلامة وباعتبار علم القاضى وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى
 وبينه فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يرضها تلف
 باسباب غير محصورة فصار القرض لمحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض
 قادرا على تحصيله بالمنافع الخاصة فلذلك كان القرض نظرا من القاضى له
 ونفقا فيملكه على الصبي وضررا من الوصى لترجح جهة الشرع في حقه فلا يملكه
 انتبه قال مولانا نظام الملّة والدين في الشرح ينبغي ان لا يفتى بهذه الرواية
 في زماننا لظهور الخيانة اليوم في القضاة لانهم قالوا ان افشاء الخيانة في
 القضاء يقتضى ان لا يفتى بالاجراء بعلم القاضى بخلاف الاب فانه لا
 اقراض مال ابنه الصبي من المولى لعدم القدرة على الاستيفاء لان لا يمكن
 من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصى الا في اوابية
 يملك الاب اقراض مال ابنه الصبي من المولى لان الاب يملك التصرف في المال
 والنفس فكان بمنزلة القاضى واما الاستقرض فقد ذكر في شرح الحجامين

لقاضي خاں رحمه الله تعالى الاب لو اخذ مال الصغير قرصاً جاز لانه يملك عليه
 والوصي لو اخذ مال اليتيم قرصاً لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد لا بأس اذا
 كان ولياً فافراد على الوفا و ذكر في احكام الصغار نقلاً عن المنتقى انه ليس
 للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه والسادس اى ما هو حق
 مترددين النفع والضرر ومحتل لها كالبيع فانه اذا كان راجحاً كان نفعاً اذا
 كان خاسراً كان ضرراً والاجابة فانها اذا كانت اقل من اجر الشئ تكون
 نفعاً في حق المستاجر واذا كانت باكثر من اجر الشئ كانت ضرراً في حق المستاجر
 وغيرهما من المعاوضات التي يؤخذ فيها العوض كالسكاح والكسابة والشركة
 والاخذ بالشفقة والاقرار بالغصب والاستهلاك والربح فيها اى في
 هذه الاشياء يقع مشوب باحتمال ضرر فبالنظر الى اولى باجتهاد
 يندفع الاحتمال اى احتمال الضرر لان اولى لا يرمى المصلحة الا فيما فيه
 نفع غالباً فالمتحقق بما يتجسس نفعاً فيملك الصبي هذا القسم الساوس معه
 اى مع راي اولى لان دفع الاحتمال المذكور يتم عنده ابي حنيفة لما
 انجبر القصول اى فصور راي الصبي بالاذن اى باذن اولى وانه
 كان الصبي المأذون كالبالغ في نفاذ التصرفات فيملك الصبي هذا
 القسم بغيب فاحسن وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقوقلين
 مع الاجانب باتفاق الروايات عن ابي حنيفة ومع اولى في رواية
 عنه بخلاف رواه اخرى عنه فان فيها لا يملك لان اولى تهم في الاذن لجواز
 ان يكون اذنه خادماً له لا خذلاً له ولا كذا لك في الاجنبى فيفزع به الصبي

مثلاً من الجانبين فاحش كما ينبغي بيع غيره من البائعين أو كما ينبغي بيعه
 بعد البلوغ والكان لا ينبغي بيع الصبي من الولي بعين فاحش باتفاق الروايات
 وينفذ في روايته وعندهما أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى كما يجوز
 هذا القسم السادس مع الغبن الفاحش مطلقاً لا من الولي ولا من غير الولي قال
 الباقي في قول أبي حنيفة أصح لأن إقرار الصبي لغير إذن الولي صحيح وإن
 لم يملك ذلك بنفسه وفيه نظر بل الذي يظهر لي أن قوله صهما أي قول
 أبي يوسف ومحمد أظهر فليقبل كذا في التفسير بشرح التحرير لأن الأذن
 إنما اعتبر شرعاً لبا من من الضرر فلما عقد مع الغبن الفاحش علم أن أذنه
 لم يقع في محله كذا في بعض الشروح وقال بركت الله كما يابى لأن الأذن بالبيع
 راجع إلى الأذن بالبيع المتعارف وهو البيع بغير الغبن الفاحش انتهى
مسألة سفر العصية من البقي والابق وقطع طريق ونحوها
 لا يمنع الرخصة المتعلقة بالسفر كقصم الصلوة الرابعة وإفطار الصوم
 عندنا أي عند أصحابنا اسخفية خلافاً للأئمة الثلاثة فان سفر ^{لعصية}
 عندهم يمنع الرخصة والدليل لنا أي لأصحابنا اسخفية على كون سفر ^{لعصية}
 غير مانع عن الرخصة إطلاقاً أي إطلاقاً لخصوص الرخص قال الله تعالى
 فمن كان منكم حراً يفتأ أو على سفر فعذرة من أيامه وفي صحيح مسلم عن
 ابن عباس رضي الله تعالى عنه فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيه صلى
 في الحضرة أربع ركعات وفي السفر ركعتين وفي مسند أحمد وصحيح ابن حبان
 وصحيح ابن خزيمة وغيره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت في المسح

على اثنين ثلثة ايام وليا يهين للمسافر والمقيم يوماً وليمة فالامة المذكورة
 واحمد ثيان المذكوران وغيرهما من النصوص والة على كون السفر المطلق
 موجبا للرخصة والامة الثلثة قالوا في الاستدلال على كون سفر المعصية
 مانعا عن الرخصة بان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر
 معذرة في حقها كالسكر يجعل معذرة في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل
 لكونه معصية قلنا في جواب هذا الاستدلال باننا سلمنا ان النعمة لا تنال بالمعصية
 لكن لا نسلم ان في سفر المعصية جعل الرخصة سببا للرخصة لان المعصية
 ليست اياها امي السفر بل المعصية البغ والابق وقطع الطريق والسفر
 منفصل عن المعصية من كل وجه توجد المعصية بدون السفر كالقتل والابق المقيم
 ويوجد السفر بدون المعصية كالسفر السدوب يدل المعصية محجورة للسفر
 والسبب هو السفر ومحجورة عنها غير النعمة من اعتباره شرعا فصار سفر المعصية
 كالصلاة في الارض المخصوصة فان نفس الصلاة ليست بمعصية بل
 هي خير محض وانما جاورها شغل بله الغير بدون اذنه وهو معصية بخلاف السبب
 المعصية كالسكر يشرب السكر المحرم حيث لا يمنع له شرعا فانه حدث
 عن معصيته فلا تنطبق به الرخصة لان سببها لا بد ان يكون مباحا والفرض انتفاء
 الاباحة الشرعية كذا في التقرير **مسئلة** المواخلة بالخطاء
 قال الامام الاشعري الصواب ما اوجب اليه المقصود بحكم الشرع والخطاء العمد
 عنه وقيل الخطاء فصل او قول الصيد عن الانسان بغير قصد بسبب ترك التثبت
 عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله الخطاء

قوله قالوا الرخصة نعمة
 قد اخرجوا الحق بقوله تعالى
 فاعرفوا ان الله لا يهدي
 القوم الظالمين
 رخصة اكل الميتة
 كون الخطاء غير باغ
 ولا عاد فلا اشتمل على
 رخصة اكل الميتة
 ولا عاد في حاله على ما
 في غير ذلك من
 الرخص باليتيم
 قد راجع الى غير متجاوز
 بالاستثناء عليه وثانيا
 بالقيم المضطر القاصي
 له الاكل اجاعا وثالثا
 يتاخير الاطلاق ولا يحل
 ابتداء به عند تاركها
 منه رحمهم الله
 تقاسمهم الله

قوله كذا في
 جعل معذرة في
 في الرخص لكونه
 بزيادة العقل لكونه
 معصية ٢٠ حرمه
 له رحمهم الله
 تقاسمهم الله

يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ان قلتم
 كان خطا كبيرا هو ضد الصواب لا ضد العمد ويذكر ويراد به ضد العمد كما
 في قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امثلي خطا والنسيان
 ثم قال والخطا ان يكون عاكدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان
 على ظن انه صبيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمى اليه وهو الانسان كذا في
 كشف البردوى وذكر صدر الشريعة في التوضيح الخطا هو ان يفعل فعلا
 من غير ان يقصده قصدنا ما كما اذا رمى الى صبيد فاصاب انسانا فانه
 قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجه قصد غير تمام انتهى وذكر التفات
 في التلويح ذلك ان تمام قصد الفعل ان يقصد محله وفي الخطا يوجه قصد
 الفعل دون قصد المحل انتهى وذكر ابن الهمام في التقرير الخطا ان يقصد به
 غير المحل الذي يقصد به بجنابة كالمضغنة تسري الى الحلق والرمي الى صبيد
 فاصاب آدميا انتهى فان القصد باوخال الماء الفهم ليس الى ملوجه وبالرمي
 ليس الى الادمى كذا في التقرير جازة عقلا اى لا ياي العقل عن تخويل
 المواخذة على ارتكاب السيئة خطأ عند اهل السنة والجماعة خلافا
 للمعتزلة فان عندهم لا تجوز المواخذة بالخطا ولا يلحق بجنابه تعالى
 والدليل لنا اى لاهل السنة والجماعة على جواز المواخذة بالخطا قوله تعالى
 ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا فان الباري تعالى يسئل عن عدم
 المواخذة بالخطا رفيه والالم يكن وامرنا ان نسا له عنه ولو كانت المواخذة
 بالخطا بغير جازة عقلا لكانت مستحيلة والسؤال بما يستحيل نفيا باطل لان

عدم وقوعه ضروري فلما فائدة للسؤال بعدم وقوعه والخزنة قالوا في الاستدلال
 على عدم جواز المواخذة بالخطار بان المواخذة بالجناية وبهي اى الجناية
 انما يتحقق بالقصد ولا قصد في الخطار لان الخطا طى غير قاصد الى الخطار
 فلما جناية في الخطا فكيف يواخذ به قلنا في الجواب المواخذة في الخطار بعد
 التثبت ولا احتياط الواجب الذي ينبغي عنه الخطار لا بنفس الخطار لا
 في ان ترك التثبت والاحتياط جناية وقصد وان لم يكن بنفس الخطار جناية
 وقصد ولما كان الخطار مبنيا عن عدم التثبت الذي هو جناية عند الخطار
 ايضا جناية فالذنوب كالسموم فكما ان تناول السموم يؤدي الى الهلاك و
 السكبان خطار كذلك تخطي الذنوب يفضي الى العقاب وان لم يكن غريته
 الا ان فيه اى في الخطار شبهة العدم اى عدم الجناية والشبهة واثار
 في العقوبات فلا يواخذ لحد حتى لو زفت اليه غير مرتته فوطيها على ظن انها
 امرية لا يحبس لحد ولا قصاص حتى لو رمى الى الشان على ظن انه صيد فقتله
 لا يحبس القصاص دون ضمان المتكلفت خطاء من الاموال بيان
 للمتلفات اختراجه عن النفوس فلو تلف مال انسان خطار بان رمى الى شاة
 او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال الشان على ظن انه ملكه يحبس الضمان لا الجزاء
 فعل في حتمه المحمل وكونه خاطيا معذورا لا ينافي عصمة المحمل والدليل على انه
 بدل المحمل لاجزاء الفعل انه لو تلف جماعة مال انسان يحبس على الكل ضمانا لحد
 كما لو كان المتلف واحدا ولو كان جزاء الفعل لوجب على كل واحد ضمانا لحد
 كما في القصاص وجزاء الصيد ويقع طلاقه اى طلاق الخطا بان اراد

ان يقول مثلاً استثنى فجرى على لسانه انت طالق عند فأي عند الحقيقة كما
 مروى عن السجينة والبي يوسف رحمه الله تعالى لكن الوقوع عندنا هو
 في الحكم والقضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرته كما نص عليه بن الهام
 في التحرير وفتح القدير وقره ابن امير الحاج في التقرير خلافاً للشافعي
 رحمه الله تعالى فانه قال بوقوع طلاق الخطأ لانه الطلاق يقع في الكلام
 واعتبار الكلام بالقصد ولم يوافق القصد في الخطأ واذا لم يغير كلاماً
 فكيف يقع طلاقه كما في الناسم اذا طلق امرته في حالة النوم لا يقع طلاقه
 بالاتفاق قلنا في جواب الشافعي نعم اعتبار الكلام بالقصد لكن لا يوقف الحكم
 على وجود حقيقة لان في وقف الحكم على وجود حقيقة حرج اذا الغفلة عن
 معنى اللفظ كما هي في صوة الخطأ وعدم القصد احرجني باطن
 فكيف يعلم وجود القصد حقيقة فلا ينافي الحكم به والقصد سبب ظاهر وسهول
 والميلوغ فاقيم تميز المبلوغ عن عقل مقابلة اى مقام القصد فناء
 للمخرج كما اقيم السفر مقام المشتقة في خص السفر لان العاقل البالغ لا يفعل لفعل
 غالباً الا بالقصد فيكون صدور الفعل عنه وليلاً على القصد بخلاف النوم
 فان عدم القصد فيه ظاهر للعلم يقيناً بان النوم بينا في اصل العمل بالعقل لان النوم
 مانع عن استعمال العقل وكانت البلية القصد معدومة في الناسم سيقين من غير
 حرج في ذكره كذا في التقرير **مسألة** الاكراه وهو حمل الغير على
 ما يرصاه من قول او فعل ولا يختار مباشرة لو تولى ونفسه كذا في التلويح و
 التحرير والتقرير وقال شمس الائمة السرخسي في اصول الفقه هو اسم لفعل

يفعل الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره وهو نوعان **مكروه**
 بان يفسد الفاعل الى مباشرة المكروه عليه بما يفتوت النفس والعضو
 ولو انما كان من جهة النفس لكانت طهنة والاذا لم يغلب على طهنة فتدبريت
 بل ان ذلك تهديد وتحويل لا تحقيق لا يكون اكراما اصلا فيفسد الاختيار
 بجعله مستندا الى اختيار آخر لانه يعد منه اصلا او حقيقة الفصد الى امر
 متروك بين الوجود والعدم تبرجج احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل
 في قصده ففسده والافساد وبعدهم الرضا كذا في التحرير والتقريب وفي
 التاخير ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته فلو
 يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه انتهى وعنه
 اى غير يلحق بغيره اى غير الاكره بما يفتوت النفس والعضو وهو الاكره
 بغير ما يفتوت النفس والعضو كالحبس والضرب وهذا يتخلل الوجهين الاول
 ان يكون مثالا لغير ما يفتوت النفس والعضو وثانيهما ان يكون مثالا للاكره
 الغير الملبس فيكون معناه كالحمل على المكروه عليه والاكره على شئ بالحسب النظر
 الذى لا يفتوت الى تلف عضو او تلف الاموال وغيره ما به لو لم يفعل هذا
 الامر المكروه عليه بحسب او بغيره او يتلف ماله او يعامل به غيره وهذا القسم
 من الاكره يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار كالمكروه من الصبر على غير ما يفتوت
 النفس والعضو وانتهى به بحسب نحو ابنه وابيه وامه وزوجه وكل فى حق
 منه كاخته واخيه لان القرابة المتبادرة بالحرمة بمنزلة الولادة فالقياس انه ليس
 باكره لانه لا يلحقه ضرر بذلك والاستحسان انه اكره لان بحسبهم يلحق به من الحزن

قوله بالفتوت
 الاستحسان
 ان الاكره باظهار
 على وجهين
 اكره بالفتوت

١٢١

والهم بالبحر بحبس نفسه واكثر فكل ان التهديد في حقه بذلك لعدم تمام الرضا فكذا
 التهديد بحبس احد هم كذا في الكشف والتحرير والتقرير وذكر صدر الشريعة في
 التنقيح والاكراه والتحجيس عنده اى عند الشافعي سوارا شتمه وفي التلويح ان
 في احبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي رفع الضرر قال الامام محي السنة الاكراه
 ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقته له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق
 ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح اى الشدي وقطع العضو
 وتخليد السجن لا اذ هاب الهواه وتلاف المال ونحو ذلك ما ينبغي وذكر الاستسوغ
 في شرح المنهاج الاكراه قد ينشئ الى حد البحار وهو الذي لا يتبعه للشخص معه
 قدرة ولا اختيار كالالتقار من شايق وقد لا ينشئ اليه كما لو قيل له ان لم تقتل
 هذا انا اقتلتك وعلم انه لو لم يقتله حال قتله اشتمه وهو اى الاكراه لا يصح
 التكليف بالفعل المسكوك عليه ونقيضه مطلقا سوارا كان الاكراه
 بلجيا او غير بلجي كما نص عليه فخر الاسلام في اصوله وصدر الشريعة في التنقيح
 وابن الهمام في التحرير وقره صاحب الكشف والتفتازاني في التلويح وابن
 ابي الحلج في التقرير وقال جماعة من الاصوليين كالامام الرازي في المحصول
 والامري في الاحكام والبيضاوي في المنهاج وغيرهم في اسفارهم ان الاكراه
 يهتج التكليف بالفعل المسكوك عليه ونقيضه في ضمن الملجى وذكر ابن السكس
 في شرح المعالم هذا القسم لا خلاف فيه دون ضمن غيرة اى غير الملجى يعنى
 الاكراه في ضمن غير الملجى لا يمنع التكليف وهو المفهوم من كلام صاحب المنهاج
 وقال ابن السكس في شرح المعالم وهو مذنب اصحابنا وقالت المعتزلة

ان الاكراه يمنع التكليف في المباحين المكروه عليه وتبقيضه ويبين في غير
 اى في غير المباح في عين المكروه عليه وذلك فقيضه اى نقض المكروه
 عليه يعنى لا يمنع الاكراه في غير المباح التكليف بنقض المكروه عليه عند المعتزلة فان
 اكراه على ترك الصلوة بالحبس فان ترك غير مكلف به واما الصلوة فهي مكلف بها
 والدليل لئلا اى للحنفية القائلين بان الاكراه مطلقا ما يجبا كان او غير مجبى
 لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه وتبقيضه ان الفعل المكروه عليه كذا تبقيضه
 ممكن في نفسه والفاعل متمكن اى قادر على ايقاعه وعدم ايقاعه
 كيف لا يكون متمكنا في الحال هو اى الفاعل يجتاز اخذ المكروه هين
 من المكروه عليه والمكروه به فان راي الفعل المكروه عليه اخف من المكروه به بختياره
 وان راي المكروه به اخف من الفعل المكروه عليه اختار المكروه به فالفاعل قادر
 فيصح التكليف وكذا اى لا يجبل ان الفاعل متمكن على ايقاع الفعل المكروه عليه
 وعدم ايقاعه قد يفترض على المكروه ما اكراه عليه كالاكراه بالقتل
 على شرب الخمر فياثم المكروه بتركه اى تركه ما اكراه عليه كشراب الخمر
 عالما بسقوط حرمة لا باجته في حقه لقوله تعالى الا اذا اضطررتم اليه والاقدام على
 المباح عند الاكراه فرض وقد يجده على المكروه ما اكراه عليه كعلى قتل
 مسلم ظلما اى كالاكراه على قتل مسلم ظلما من غير تقصير موجب للقتل
 فيوجب المكروه على الذل اى ترك قتل مسلم ظلما كعلى اداء كلمة الكفر
 اى كايوجب المكروه على اجراء كلمة الكفر على لسانه بالترك والى اصل ان ما اكراه
 فرض ومباح وخفيته وحرام ويوجب على الترك في الحرام والرخصة وياثم في غيرها

والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد كون الفاعل متمكنا على الفعل
 والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى يقتل لم ياتم ولم يوجب وبالكره
 انه يجوز له الفعل لكنه لو تركه صبر حتى يقتل يوجب عقلا بالغرمة وبهذا يسقط الاعتراض
 اسي اعترض صاحب الكشف على كلام فخر الاسلام بانه ان اريد بالاباحة
 انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى يقتل لا ياتم فهو معنى الرخصة وان اريد
 انه لو تركه ياتم فهو معنى الفرض كذا ذكره المتفكراني في التلويح وابن امير البحر
 في التفسير قال المفسرون بين الاكراه الملبى وغير الملبى بان الاول مانع عن
 التكليف بخلاف الثاني فانه ليس مانع عن التكليف في الاستدلال على ان
 الاكراه الملبى مانع عن التكليف بالفعل المكروه عليه وبنقيضه بان المكروه عليه
 واجب الوقوع من المكروه وضده ممتنع وقوعه من المكروه لانه
 في الارتهان اجبارا لنفسه والمضطر اليه واجب وضده الواجب ممتنع والتكليف
 بهما اسي بالواجب والممتنع محال كذا استدلال الامام في الحصول وهو
 قول صاحب المنهاج لزوال القدرة لان القا در على الشيء هو الذي انشا
 فعله وان شئت ترك قلنا في جواب استدلال المفسرين ان المكروه عليه
 واجب بالذات وضده ممتنع بالذات فان الفعل في نفسه ممكن والذات
 قاهرة عليه بل وجوب المكروه عليه وامتناع ضده بالشرع لقوله تعالى
 ولا تقوا ايديكم الى التهلكة او بالعقل فان العاقل من شأنه ان يختار
 ما هو اخف عنده وهو حيوة نفسه وسلامة عضوه والاجاب ولافتنا
 بالشرع او بالعقل لا ينافي الاختيار للفاعل بل هو اى كل واحد

من الايجاب الامتناع بالشرع او العقل من حجب لجانب الفعل او الترك كما يجب
لجانب الفعل او الترك والترجيح لا يتأتى الا اختياراً حتى يمتنع التكليف فتأمل فانه متيقن
وقالت المعتزلة الذين يسمون الى ان الكراه في غير المباحي يمنع التكليف في غير المكروه عليه
دون تقيضه في الاستدلال على نذرتهم بان المكروه اذا كرهه على عين المأمور به
كالصلوة مثلاً فلا يتيان به اى بالمأمور به لداعى الا كراهه قال الانسان يبيل ولا
الى دفع المضار الجسمانية كالضرر بالحسن لا كراهه هو الباعث او لا الى رادة الفعل
وفما للبيضة وبالنظر الى هذا الباعث فيجعل المكروه الفعل لا لداعى الشرع فلا خلاف
لعدم الامتناع بحكم الشرع فلا يثبت عليه اى على اتیان هذا
المأمور به فلا يصح التكليف به اى هذا المأمور به فانهم
يشترطون في المأمور به ان يكون بحال يثبت على فعله
بخلاف ما اذا اتى بتقيض مسكوه فيه كما اذا كرهه على ترك الصلوة فأتى
بالصلوة فانه اى المكروه ابلغ في اجابة داعى الشرع حيث صبر على
التعذيب في سبيل الله فيثبت على هذا التقدير قال بركت الآله آبادى
لانه اذا اختلف فيه الداعيان فترك مقتضى داعى الاكراه واتى بمقتضى داعى
الشرع فهو ابلغ في الاجابة لداعى الشرع انتهى قلنا في جواب استدلال
المعتزلة بما أورده عليهم القاضي ابو بكر الباقلاني ونقله عنه ابن التل في
شرح المعالم بانهم اعترفوا بصحة التكليف بضد المكروه عليه وصحة التكليف
بالضد تقتضى المقدورية على الضد لان الله تعالى لا يكلف العبد
الا بعد خلق القدرة له عندهم والقدرة على الشئ عندهم قدرة على

ضده اى على ضد ذلك الشئ فالقدرة على ضد المكروه عليه قدرة على ضد
 ضد المكروه عليه وضد ضد المكروه عليه عين المكروه عليه فصار المكروه عليه مقدورا
 وكل مقدور يصح التكليف به ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يدفع الاستدلال
 لان المعترلة لم يذهبوا الى منع التكليف لكون المكروه عليه غير مقدور بل لعجز
 ترشيب الثواب على اتيانه اشتراطهم كون المأمور به بحال يتشابه على فعله
 فلمهم ان يمنحوه كلفته قولنا كل مقدور يصح التكليف به فالجواب الذي يدفع الاستدلال
 اننا لا نسلم ان الاتيان بعين المكروه عليه لداعي الاكراه لزوما فان الذين يذنبوا
 انفسهم في سبيل الله لا يقدر من على الفعل المالداعي الشرع انما الاعمال بالنية
 قال الغزالي في المستصفى الاتي بالفعل مع الاكراه كمن اكراه على ادراك الزكوة
 مثلا ان اتى به لداعي الشرع فهو صحيح اولداعي الاكراه فلا ~~مسئلة~~
 لا حرج في الدين عقلا كما هو عند المعترلة فان العقل يحكم بانه تعالى
 لا يستجابه الاوصاف الكمالية التي من جملتها الرحمة الواسعة لا يوقع عبثا
 في الحرج بان يامرهم بما لا يطاق ويكلفهم ما يفرشيق عليهم او شرعا كما هو
 عندنا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يدل عليه وهو الحرج
 كله مشكك له افراد يصدق على بعضها بالشدة وعلى بعضها بالضعف
 اذا عاجز من كل وجه حرجه اشد من حرج العاجز من بعض الوجوه وتخفيف
 الاحكام بقدر الحرج فالله اى لاجل انه لا حرج في الدين والحرج
 مشكك لم يجب شئ من الاحكام على الصبي العاقل لضعف بناءه
 وعدم كمال عقله وفي الايجاب عليه حرج عظيم ولا على المعتوه البالغ

اى لا يجب شئ من الاحكام على المعنوه البالغ لقصور العقل والعته آفة
 يوجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقل
 وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره كذا في كشف البردوى وفي التحرير العته
 اختلاط الكلام مرة ومرة وقال ابن امير الحاج في التقرير وهذا مختص بمحبت
 لتقرئيه باختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء مرة كلام
 المجانين وكذا سائر اموره وحسن منه ما قيل آفة ناشئة عن الذات لا
 خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعض
 كلام المجانين وخرج بناشئة عن الذات ما يكون بالمخدرات وهذا مختص
 المتأخرين خلافا لابي زيد حيث ذكر في التوقيم ان حكم العته حكم الصبا
 الا في حق العبادات فان لم يسقط به الجواب استيناف في وقت الخطاب و
 هو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسماء
 في اصوله مشير الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير شتى
 بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما ظنوا
 بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعنوه لا يقض
 على عواقب الامور كصبي ظهر منه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل
 كما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه في حقه اثر في سقوط
 بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ
 الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد وثبت هذه الافة كان البلوغ
 وعدمه سواء وقال فخر الاسلام الخطاب سقط عن المجنون كما سقط عن

في حالتى الحيض والنفس عدم وجوبه فقتيل يجب نقله السبب عن الكثر
 الفقهاء المحقق الالهية والسبب هو شهود الشهود ولا نه يجب عليها القضاء
 بقدر ما فاتهما فكان الماتى به بدلا عن الثابت وقيل لا يجب وذكر متاخر انه
 الاصح عند الجمهور الانتفاء شرطه وهو الطهارة وشهود الشهير فوجب عنه
 انتفاء العذر لا مطلقا ووجوب القضاء يتوقف على سبب الوجوب و
 هو ههنا شهود الشهير وقد تحقق لا على وجوب الاداء والاملا وجب قضاء
 الظاهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء في حقه هذا بناء على انه وجوب
 القضاء سائيه وجوب الاداء وانما بناء على انه بسبب جدي فانه لا يستلزم وجوبها سائيه فلا يتوقف
 وجوبه على وجوب الاداء او رد يلزم على هذا ان لا يسمى قضاء لعدم استدراك
 ما فات من الوجوب واجيب انما يلزم لو انحصر موجب التسمية فيما ذكر ثم هو
 ممنوع فانه انما يسمى قضاء لما فيه من استدراك مصلحته ما انعقد سبب وجوبه
 ولم يجب لما نفع قال ابن الهام في التحرير والانتفاء يعنى عدم وجوب الاداء
 الصوم على السحائض والنفساء في حالتى الحيض والنفساء فليس قال
 تلميذه ابن امير الحاج في التتريه هو الوجه الذى لا معدل عنه لان الاداء حائز
 الحيض حرام منهي عنه فلا يكون واجبا ما موراه للتنا في بينها ومن هذا اوله
 قال السبكي اختلاف لفظ لان ترك الصوم حاله العذر جائز اتفاقا والانتفاء
 لعدم وانه واجب اتفاقا لكن ليس كذلك بل فائدة بينها كما في الذخا
 فيما اذا قلنا بسبب التعرض للاداء والقضاء في الميتة فان قلنا لوجوبه عليها
 لو نه القضاء والاثوت الاداء فانه وقت توجه الخطاب والله سبحانه وتعالى اعلم

وكون المرض من اسباب العجز فانه سبب الموت بوسطه تزداد في الالام الموت
 عجزا للصحة حقيقته وحكم ليس فيه شوب القدرة بوجه تشرعت العبادات
 للمريض في السد في قيل المرض حاله في البدن خارجة عن المجرى الطبيعي
 وعادة بعضهم هو ميتة للجيمون يزول بها اعتدال الطبيعة والمذكور في
 بعض كتب الطب ان المرض ميتة غير طبعية في بدن الانسان بحيث
 بالذات آفة في العقل و آفة العقل ثلث التغير والنقصان والبطلان
 والتغير ان تخيل صور الوجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره
 مثلاً والبطلان العمى كذا في كشف البرذوي وفي التقرير شرح التحرير عنه
 عبارات منها ما يعرض البدن يخرج عن الاعتدال اسخاص ومنها ميتة
 غير طبعية في بدن الانسان بسببها الافعال الطبيعية والنفسانية والحيوية
 غير سليمة واسطر الكلام فيه يعرف في فنه على قدر الكثرة اى الطاقة حتى شرع
 له الصلوة قائماً اذا لم يعجز عن القيام او قاعدا اذا عجز عن القيام او مضطجعا
 اذا عجز عن القيام والقعود وانفق الاثم في الخطاء جهته حتى لو اخطأ
 في القبلة بعد اجتهاد جازت ولا ياثم ولو اخطأ في الفتوى ما اجتهد لا ياثم
 ويستحق اجرا واحداً وفي الصحيحين اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اسأله فله اجرا
 واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجرا واحداً ووجه انتفاء الاثم ان العصمة عن
 الخطأ وليس في اختيار العبد فلو اوى الخطأ في الاجتهاد الى الاثم لا يبيح احد
 الى الاجتهاد وفسد باب الاجتهاد وفيه حرج عظيم وفي التنبيهات وهو عدم
 عدم الاحتياط للشئ في وقت حاجته اى حاجته استحضاره فمثل هذا التنبيه

عند الحكم بالسهر والفرق بين النسيان والسهر من حيث اللغة بعيد كما
 ذكر ابن دقيق العيد وجزم كثير بالتجاهل لان اللغة لا تفرق بينهما وان
 فرقوا بينهما بان السهر زوال الصورة عن المدركة مع بقاء ما في الحافظة
 والنسيان زوالها عنها معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد
 قيل النسيان عدم ذكر ما كان مذكورا والسهر غفلة عما كان مذكورا ولم يكن
 مذكورا فالنسيان اخضع مطلقا وقال الشيخ سراج الدين الهندسي
 شارح البديع والحق ان النسيان من الوجدانيات التي لا يفتقر الى الترتيب
 بحسب المعنى فان كل عاقل يعلم النسيان كما يعلم الجوع والعطش ووجه
 انتفاء الاثم ان الانسان مضطر في النسيان فلو ادعى النسيان الى الاثم لكان
 له حرجا وانتفاء الاثم هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم وضع الثمن
 امتنى الخطاء والنسيان ما استكروا عليه واه ابن حبان والحاكم وقال
 صحيح على شرطها ولم يخرجاه وسقط اكل الصائم في حال صومته ناسيا
 او لبست في الصوم هينة ذكره للصوم والطبع دافع الى الاكل لطول مدة
 الصوم والحكم الله بنوم ليقط عند كون النسيان لما هو فيه مع الداعي الى
 فعل ينافيه به ونذكر لما هو فيه وفقا للحرج فلا يفسد به الصوم لا يلزم
 منه الاثم وخفف في السفر لانه منظمة المشتقة فلو شذ فيه لكان حرجا
 فشرعت الرباعية من المكوثات دكتابين ابتداء كما في الصحيحين
 عن عائشة رضي الله عنها قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت
 صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وشرع مسح الخف للمسافر في السفر

الى ثلاثة ايام وليا ليها كما في صحيح مسلم من حديث شريح بن ماني قال سأل
 عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين فقالت ابيت علنا فانه كان يسافر مع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فائتته فسأله فقال جعل للمقيم يوماً وليته والمسافر
 ثلثة ايام وليا ليها ولو لم يكن مشروعا للمسافر الى ثلثة ايام بل كان مشروعا
 له كما للمقيم الى يوم وليته لكان حرجا و ثبت الرخصة في رخصة
 السفر من قصر الرباعية وقصر رمضان وغيرها للمسافر بالشرع في السفر
 قبل تحققه اى تحقق السفر وتحقق السفر بعد مضى مدة السفر وهي ثلثة
 ايام وفقاً لما خرج بالسنة المشهورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 واصحابه فانه عليه السلام كان يترخص برخص المسافرين حين يخرج الى
 السفر كما في الصحيحين عن انس بن مالك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 اربعاء والعصر بنى الخليفة ركعتين ورواى ابن شبيب في مصنفه ان علياً
 خرج من البصرة ففعل الظهر اربعاً ثم قال انا لو جاوزنا هذا البحر لصلينا
 ركعتين وروى عبد الرزاق في مصنفه عن نافع عن ابن عمر انه كان يقصر
 الصلوة حين يخرج من شعب المدينة والكنان القياس ان لا تثبت
 الرخصة الا بعد تحقق السفر لان العلة تتم بعد تحقق السفر والحكم لا يثبت
 قبل تمام العلة لكن ترك القياس بالسنة ولو اقام المسافر اى ثلثة
 الاقامة قبل المدة اى مدة السفر وهو ثلثة ايام صح كونه مقيماً ولو اقامت
 عليه احكام الاقامة حتى صلى صلوة المقيم في المضافة ولو كانت الاقامة
 وقيمتها في المضافة التي لا بنيان فيها مع ان المضافة ليست محل الاقامة

٣٣

واليه بالاذن عن المولى فهو تصرف عن المولى بطريق النيابة كالوكيل يتصرف
 للموكل ويبره في الاكساب بد نيابة بمنزلة يد المودع والدليل لنا انما
 اى ابيته التصرف واسببه كاسد اليدين كما يكون بالاهلية للتكلم اى كون
 الانسان اهلا لان يتكلم لان التصرف كلام معتبر جعل سببا حكمه كالقول لا ايجاب
 والقبول والاقاير واعتبار الكلام بعدد وره عن الابل والذمة اى
 كون الانسان اهلا للذمة وهى كون الانسان صالحا لان يحتاج بالاحكام
 والاولى اى ابيته الشك بالعقل فان العقل اذا كان سالما عن الافة يكون
 صاحبه صالحا لان يتكلم بشئ ويفعل بمقتضاه ويقصد به الايجاب على نفسه و
 على الغير وهو اى العقل لا يحتل بالرق ولذا اى لعدم اختلاف العقل
 بالارق كانت روايته اى روايته العبد ملزمة العمل للخلق وقبلة
 اخباراته في البيانات نحو الهدايا وطهرة المارة ونجاستها وشهادته في اهل
 رمضان فلو كان في عقده اختلاف كيف تكون روايته ملزمة العمل للخلق
 وكيف تقبل اخباراته في البيانات وشهادته في اهل رمضان والثانية
 اى ابيته الذمة بائنه الايجاب عليه اى على العبد والاستيجاب له اى للعبد
 ولتحققهما اى تحقق ابيته الايجاب وابيته الاستيجاب في العبد نحو طلب
 العبد حقوقه تعالى كالصلاة والصوم وغيرهما ويصح اقراره اى اقرار
 العبد بالحدود والقصاص يعنى اذا اقر العبد بشئ يوجب الحد يوجب اقراره
 ويجرى الحد عليه واذا اقر بالقتل الموجب للقصاص يوجب اقراره ويقصر
 منه ويصح اقرار العبد بالدين حتى يواخذه بعد الحق ولم يصح ان يتجبر

٢٢٤

خلاف ما
 عن صدر ابي عبد الله
 ثم ثبت عليه
 ونجاستها
 اقراره بالحدود
 بالحدود

المولى في ذمة العبد بان يشتري شيئاً على ان الثمن في ذمة العبد كما لا يصح
 التصرف في ذمة الاجنبى بان يشتري احد شيئاً على ان الثمن في ذمة الاجنبى
 لان الذمة مملوكة للعبد لا للمولى ولو كانت الذمة مملوكة للمولى لصح تصرف
 المولى في ذمة العبد ولا يملك المولى ان يسترد من المودع مالا اودعه لعبد
 عنده ما ذونا كان العبد او محجوراً كذا في عامته شرح الساجع الصغير وصحة
 اقرار المولى على العبد بدين لملك مائة العبد للملك ذمة العبد بدليل انه
 يصح اقراره بدينه بالية الرقبة ولو كانت صحته باعتبار الملك في الذمة ^{مستترة}
 لكان ينبغي ان يصح الاقرار بما زاد على المائة وان كثر كما لو اقر على نفسه فهو
 كقرار الوارث على مورثة بالدين فانه يصح وان لم تكن ذمة المورث مملوكة
 للوارث لان موجب اقراره استحقاق التركة من يده كذلك موجب اقرار المولى
 استحقاق مائة الرقبة والكسب فيصح فقرار المولى على عبده اقرار على نفسه ^{بالحقيقة}
 فلا يقال لا نسلم ان الذمة مملوكة للعبد بل هي مملوكة للمولى بدليل انه لو اقر على العبد
 بدين صح اقراره ولو لم تكن مملوكة له لما صح اقراره بالدين عليه كما لا يصح على
 الاجنبى لانا نقول صحة اقراره باعتبار ان مائة العبد مملوكة له لا باعتبار ان ذمة
 العبد مملوكة له ولا يقال ان العبد يواخذ بهذا الدين بعد العتق ولو لم يكن كذلك
 واجبا في ذمة العبد باقرار المولى لما اخذ بعد العتق لانا نقول انما يواخذ بهذا
 الدين بعد العتق لان مائة قبته صارت مشغولة بالدين وقد ائلفها المولى
 بالاعتاق فيضمن ويعين العبد ايضا لان منفعة الاعتاق سلطت له وصارت
 المالية المشغولة مصروفة اليه فيلزمه السعاية كالراهن المعسر اذا عتق عبده

المرعون يلزم العبد السعاية وان لم يكن عليه دين لانه صرف اليه بالية الرقبة مشغولة
 بالدين كذلك ههنا كذا في كشف البردوى لما كان يريد ان العبد منع عن
 التصرف فلو كان اهلا له لما منع عنه اجاب عنه بقوله وانما الحجر اى المنع
 للعبد عن التصرف مع قيام الاهلية لحق المولى في رقبة العبد لان الدين
 اذا وجب في الذمة يتحقق بالية الرقبة والكسب استيفاء وبالية الرقبة
 والكسب ملكا للمولى فلا يتحقق الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن
 رضى يستوفى حقه كذا في التقرير وفي بعض الشروح اذ لو جاز التصرف
 من غير اذنه صارت الرقبة بالكة في الدين اذا وجب في ذمته فلا يقدر
 المولى على الاستحذاء فيستضر المولى به لنتبه فاذا ذله اى فاذا اذن المولى للعبد
 فك الحجر الثابت بالرق اى ازالته منع التصرف الثابت بالرق عن العبد
 ورفع المانع عن التصرف حكما واشتات اليد له في كسبه لا اثبات
 الاهلية اى اهلية التصرف وحاصله ان العبد لما كان في نفسه اهلا
 للتصرف وامتناع التصرف عنه لمانع وليس المانع الا حق المولى فاذا منع
 للمانع لا اثبات الاهلية والشافعية قالوا في الاستدلال على ان العبد ليس
 باهل للتصرف وما لكينة اليد بانه لو كان العبد اهلا للتصرف في المال
 لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له
 اى للملك والشئ يملك بالبيع والشر والهبه وغيره من التصرفات وسبب
 عنه اى عن الملك اذ الملك يتبع التصرف ولذا لا يباح التصرف في ملك
 الغير والتصرف شرع الحكم وهو الملك لانه فلا ينفصل عنه فاذا لم يكن العبد

فوق ضعفها بالرق فان الرق يبرجى زواله بالاغتاق غالباً لانه مندرج
 والموت لا يبرجى زواله عادة وان احتمل ذلك بطريق الكرامة والمجزة كما
 كان في زمان عيسى وعزير عليها السلام لطريق المجزة فلم يحتمل ذلك في
 الدين بدون الضمان بالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا شتمه ذمة البيت
 ما لطريق الاولى بل انما يبقى اذا قويت ذمته بال تركه وهو المراد من قوله او
 بمال تركه او كفيل به قبل الموت لان المال محل الاستيفار الذي
 هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوى ذمة البيت لان الكفالة
 ضم ذمة في المطالبة كالديون فالذي ياتخذ الديون من مال تركه
 او يطالب الكفيل بها والوصايا فالوصى له باخذ الوصية من ثلث تركه
 والتمتع فيجزئ للميت من مال تركه ولكن التيميم يقدر على الديون
 والوصايا باكلاهما واما ان تقار بهذا القسم مشروطاً بالنظام بال
 او كفيل قبل الموت الى الذمة فلا تنفع الكفالة بما عليها على البيت
 من الدين بعد الموت او امانات مطلقاً بدون الكفيل قبل الموت عنه
 ابي حنيفة كما انما هي الكفالة عبارة عن ضم الذمة اى ذمة الكفيل
 الى الذمة اى ذمة الاصيل في المطالبة بما على الاصيل كما هو الاصح على
 ما في الهداية لا في اصل الدين كما قيل وغرى الى الشافعي بدليل تقار الدين
 بعد الكفالة على الاصيل كما كان قبلها ولا مصداقية ههنا لاستحالة مطالبة
 الميت الذي هو الاصيل بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال
 يوم الوارث والوصى بالاداء منه ولا كفيل ليطالب به كذا في كشف النزك

فلا ضخم في المطالبة فلا كفارة وعند ههنا اي عند ابي يوسف ومحمد ^{عليه السلام}
 تصح الكفارة من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلة وبيته اي بمنزله صاحبها
 قالت الاثمة الثلاثة يعني مالك و الشافعي و احمد بل غراه ابن قدامة
 الى اكثر اهل العلم كذا ذكر ابن امير الحاج في التقريرية ^{عليه السلام} بيت جابر كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاقى ميت فقال
 ائمه دين قالوا نعم ينزلان قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الاشجعي
 ههنا صلى الله عليه وسلم يا رسول الله فضلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والفساي لان الدين واجب عليه بعد موته وان الموت
 لم يشرع مطلقا للمحقق الواجبة عليه ولا مبررا عنها فلا يبطل للدين كونها
 على الميت ولا يبرء الميت عنه الا ترى لو اختلف كفيلة به ثم كفيل
 به الشان بعد موته صح ولو كان موته مفلسا يوجب سقوط الدين عنه
 لما صححت الكفارة بعد الموت وان كان به كفيلة لان برائة الاصيل ^{عليه السلام}
 برائة الكفيل والاترى ان الميت اهل لوجوب الدين عليه ابتداء فانه
 لو حفر بيرا في الطريق قتل فيهما مال او انسان بعد موته يجب الضمان
 عليه فلان يبقى عليه الدين الواجب في حياته اولى فثبت ان الدين باق
 في الزمة بعد الموت وهو واجب التسليم والبقا موصوف بانه مطالب
 حقا للمدعي كذا في كشف البردوسي ولذا اي لعدم كون الموت مبررا
 بيطالب الميت به اي بما عليه من الدين في الاخرة اجما عاوا
 لعدم كون الموت مبررا ليصح التبذير بالاداء بيني لو تبذير احد عن ^{الميت}

ان
 عن جابر كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يصلي على رجل
 مات وعليه دين
 فاقى ميت فقال
 ائمه دين قالوا نعم
 ينزلان قال صلوا على
 صاحبكم فقال ابو
 قتادة الاشجعي
 ههنا صلى الله عليه وسلم
 يا رسول الله فضلي
 عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رواه ابو داود والفساي
 لان الدين واجب عليه
 بعد موته وان الموت
 لم يشرع مطلقا للمحقق
 الواجبة عليه ولا مبررا
 عنها فلا يبطل للدين كونها
 على الميت ولا يبرء الميت
 عنه الا ترى لو اختلف
 كفيلة به ثم كفيل به
 الشان بعد موته صح
 ولو كان موته مفلسا
 يوجب سقوط الدين عنه
 لما صححت الكفارة بعد
 الموت وان كان به
 كفيلة لان برائة الاصيل
 برائة الكفيل والاترى
 ان الميت اهل لوجوب
 الدين عليه ابتداء فانه
 لو حفر بيرا في الطريق
 قتل فيهما مال او انسان
 بعد موته يجب الضمان
 عليه فلان يبقى عليه
 الدين الواجب في حياته
 اولى فثبت ان الدين باق
 في الزمة بعد الموت
 وهو واجب التسليم والبقا
 موصوف بانه مطالب
 حقا للمدعي كذا في
 كشف البردوسي ولذا
 اي لعدم كون الموت
 مبررا بيطالب الميت
 به اي بما عليه من الدين
 في الاخرة اجما عاوا
 لعدم كون الموت مبررا
 ليصح التبذير بالاداء
 بيني لو تبذير احد عن

بأداء الدين حل اخذ الدين ولو بروت ذمة الميت من الدين بالموت
 لم يحل اخذ الدين للدين والجواب عما استدل به ابو يوسف ومحمد رحمهما
 الله انه اى قول ابى قتادة بها على في حديث جابر لم يحتل العدة اى الوعد
 بوفاء الدينارين ويحتمل ان يكون احتدادا بكفالة سابقة كانت
 في وقت حيوة ذلك الميت قال عبد العزيز البخارى في كشف البرزخ
 واستدلوا بهم بالسحري ليس بصحيح اذ ليس في السحري انه لم يكن هناك
 ويحتمل انه قد كان وعرفه رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ايضا ان هذا
 كفالة صحيحة مبتدرة على وجه تنبئ عليه احكام الكفالة من توجه المطالبة للملا
 واحبس والسحر على القضا بل احتمل الاقرار واحتمل العدة وهى اقرب الوجوه
 لان الكفالة لا تصح للغائب عند الاكثر ولا يصح للجهول بلا خلاف وكان النبي
 صلى الله عليه وسلم كان لا يصح له بالم تنبئين له وجه القضا وبالعدة تنبئين له
 الوجه بناء على ظاهر الحال في الوفاة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
 كما تنبئين بالمال لان الظاهر هو ان مكان القضا قبل الهلاك كذا في الامم
 للقاضي ابى زيد وقال ابن الهمام في التمهيد والجواب عنه باحتماله العدة
 وهو الظاهر اذ لا تصح الكفالة للجهول انتفى وذكر ابن زياد في التمهيد
 الظاهر ان صاحب الدين كان مجهولا والا لذكر قلست وهو مشكل بما في لفظ
 جابر للحاكم وقال صحيح الاسناد فيجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قويا
 بها عليك وفي مالك والميت منها برى فقال نعم ففعله عليه وعلى
 فيجعل على ان ابا قتادة علم صاحب الدين انير حين كفلاها واجاب لم يسطر

قال ابن
 اذا يعجب
 انما لفظ
 قال
 رسول الله
 عليكم
 قول
 العدة
 عدم
 عنه
 ١٢
 لقا

وغيره بان هما على سبيل كمال من الشك الكفالة والاقرار بكفالة سابقته على
 سوار وسي واقعه حال لا عموم لها فلا يستدل به في خصوص محل النزاع
 قلت ولشكك ما في لفظ جابر لا حمد باسناد حسن فتحملها ابو قتادة فائتيا
 فقال الدنيا ان على فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله
 النعيم ويرى منها الميت قال نعم فضله عليه و ما في صحيح البخاري عن سلمة
 بن الاكوع من حديثه قال ثم اتى بثلاثة اسي جنازة ثالثة فقال بل عليه
 وبين قالوا ثلثة و تاني قال بل تركه شتيئا قالوا الا قال صلوا على صاحبكم
 قال ابو قتادة صلى الله عليه يا رسول الله وعلى دينه فضله عليه واليضا ينبغي
 كونه عدة واقرار بكفالة سابقته ما في روايته في صحيح ابن حبان فتال
 ابو قتادة انا اكفل به قال بالوفاء فضله عليه صلى الله عليه وسلم وكان
 عليه ثمانية عشر ورثا او سبعة عشر ورثا ثم هذا السند يؤول الى ابو
 فانه لا يشترط قبول المكفول له في المجلس من ثمة اقول به بعض المشايخ
 ولعل قوله فيه للموافقة اشارة الى ما ذكره ابن امير الحاج من الاشكال
 او رد المصنف في السحشية على ما شكك بلفظ جابر للحاكم بان ظاهره كما
 بينا في العدة بنا في الكفالة لعدم برائة المكفول عنه في الكفالة وهو وار
 على ما شكك بلفظ جابر لا حمد واما لفظ سلمة بن الاكوع على دينه فلا فهم
 رافعا لاحتمال الاقرار بذكر المصنف في السحشية وفي كونه اى كونه لفظ
 رواية ابن حبان انا اكفل به منافيا للوعد كما في التقريرين ليجوز المبالغة
 في وفاء الوعد كما هو المتعارف والمطالبة الاخرى اى مطالبة الدين

صل
 ما فيه اه
 سورة الى ما في
 ابو قتادة
 ان فقال ابو قتادة
 فائتيا به قال
 اعيد وكان عليه
 عشر ورثا
 ما في صحيح
 جابر في التفسير
 فائتيا به قال
 ابو قتادة
 جابر لا حمد
 ما في صحيح
 ابو قتادة
 ما في صحيح

من المديون في الآخرة باعتبار الاثم امي اثم المديون وزاجعة اليه
لا تقتصر هذه المطالبة الى بقاء الذممة فضلا عن قوتها واذ اظهر
فالذممة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء بدليل ان المصوب منها اذا سرق
المصوب من الغاصب لا يبقى في ذمته الغاصب شيء مع ان المطالبة
الآخروية باعتبار الاثم من الغاصب متحققة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة
الآخروية على بقار الدين المستلزم لبقار الذممة وصحة التبويج اذا
ادى التبويج لبقاء الدين من جهة من له الدين وهو الدائن
للبقار الدين في ذمته من عليه الدين وهو المديون فان الدين ساقط
في حقه وان كان باقيا في حق صاحب الدين لان صاحب الدين لم يخرج
منه يكون مستحقا بموت الآخر فان السقوط امي سقوط الدين
عن المديون بالموت لضرورة فوات المحل وهو المديون
الحق لا الوصول حق الدائن فيقدر السقوط بقدر الضرورة فيقدر
بقدر فوت المحل فيظهر السقوط في حق من عليه الدين وهو المديون
دون في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهة الدائن لان
جهة المديون لتصح الكفالة واداء التبويج تلا في جانب صاحب الحق
دون المديون حتى لو كان في حال حيوته لم يصير المديون موديا بل
يبرمه كما لو ابرمه رب الدين عنه هذا ما فهمناه من الاسرار للقاضي
ابي زيد وكشف البرزوي وتلويح التفتازاني وتحرير ابن الهيثم في
امير الحاج وغيرهما من مصنفات العلماء الاعلام والله اعلم بحقيقة المرام

حاشیه الطبع

اعلم ان عبارة والقاضی ابازید صاحب المیزان انتهت التي وقعت
في الكتاب في السطر الخمس من الصفحة الخمسين فزیدة من سهو الناظر
فقد الناظر حکها واز التباه



اعلان

چون حضرت مولف حق تالیف این کتاب مهمتم مطبع شعاعه تلور کانپور فیه
بنابرین کتاب منطبع بذریعہ قانون بستم ۱۲۷۷ عیسوی اخل بهی حسری
سرکار شدہ است امید از ارباب مطالع آگاہ بغیر اجازت مهمتم مطبع
قصید طبع آن نفسر نمایند و از دار و گیر سرکار محترم مانند فقط



۴۴

۱۹۴۲

DUE DATE

۲۹۴۳

۱۹۴۲

۱۵۳۲۲

۲۹۴۳

۱۵۳۲۲

Date	No.	Date	No.

۱۵۳۲۲